汉魏两晋南北朝佛教史

汤用彤论著集之一





中华书局


数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT


数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT



汤用彤论著集之一

汉魏两晋南北朝佛教史

下　　册

汤用彤 著



中　华　书　局

1983年·北京


数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT

第十三章　佛教之南统

刘裕篡位之岁(公元420年),在北魏道武帝拓拔珪即位之十二年。其后约二十年,元魏统一北方。自是成南北对峙之局者,几将一百五十年。(陈亡于公元589年)其间南北风化,显有殊异。南方自永嘉衣冠南渡以来,继承三国以来之学风。迨至宋初,士大夫仍尊玄谈。《宋书》言羊玄保二子,太祖赐名曰咸、曰粲,谓玄保曰:“欲令卿二子有林下正始余风。”王微与何偃书曰:“卿少陶玄风,淹雅修畅,自是正始中人。”《南史》言何尚之谓王球“正始之风尚在”。赵瓯北论南朝习尚云:“至梁武帝,始崇尚经学。然魏晋之习,依然未改,且又甚焉。风气所趋,积重难返,直至隋平陈之后,始扫除之。”(见《廿二史札记》)详察罗什、慧远之后,南北佛学亦渐分途。南统偏尚义理,不脱三玄之轨范。而士大夫与僧徒之结合,多袭支(道林)许(询)之遗风。佛陀跋多罗之在建业斗场寺,宋僧弼与宝林书云:“斗场禅师,甚有大心,便是天竺王、何,风流人也。”(《祐录》本传)比佛教禅匠于辅嗣、平叔之风流,人士之所向可知。南朝佛法之隆盛,约有三时。一在元嘉之世,以谢康乐为其中巨子,谢固文士而兼擅玄趣。一在南齐竟陵王当国之时,而萧子良亦并奖励三玄之学。一在梁武帝之世,而梁武亦名士笃于事佛者。佛义与玄学之同流,继承魏晋之风,为南统之特征。爰本斯旨,述其大事,而以其他支节附见焉。(南朝译经亦不少,然少特要之关系。如晋末出《华严经》,至南北朝末年始盛行,且北人习之较多焉。)

宋初诸帝与佛法

溯自两晋，佛法隆盛以来，帝王间有崇奉释教者，如东晋明帝、哀帝、简文、孝武为其著者。恭帝深信浮屠道，铸货千万，造丈六金像于瓦官寺，迎之步从十余里。(《晋书》本纪) 宋高祖刘裕雄才大略，以布衣位至天子，虽闻其与僧人交游(《高僧传》谓其优礼慧严、僧导)，然以戎衣定天下，未尝奖挹佛法。《史》载晋安帝时冀州道人释法称告其弟子曰："嵩神言江东有刘将军，汉家苗裔，当受天命。"(《南史》本纪、《建康实录》及《高僧传·慧义传》。) 此疑系刘裕篡位时劝进者所陈符瑞多条之一，然其假口于僧徒，亦可觇朝廷之颇重佛法也。

宋代佛法，元嘉时极有可观。其时文人如谢、颜(康乐与延之)，辩明佛理，所论为神灭、为顿渐，盖均玄谈也。而文帝一朝，亦为清谈家复起之世。帝雅重文教，思弘儒术，立四学：雷次宗主儒学，何尚之主玄学，何承天主史学，谢元主文学。此不但列玄学为四科之一，而雷次宗乃慧远弟子，何尚之则赞扬佛法者也。当时宰辅，如王弘、彭城王义康、范泰、何尚之，均称信佛，皆一时名士也。而谢灵运、颜延之亦列朝班。元嘉以文治见称，而佛家义学，固亦此文治之重要点缀也。

佛法既上流人士所提倡，寺塔之建造因益增多。元嘉中，都中造寺见于纪载者已有十五。(《建康实录》载竹林、清园、严林、永丰、南林、园上、定林及延寿八寺，《景定建康志》有能仁一寺，《至正金陵新志》有崇福、善居二寺，《高僧传》有宋熙、天竺二寺，《比丘尼传》有王国寺，《高僧传》有灵味寺，均元嘉年中立。) 其不可考见者，当尤众多。出家为僧者，当亦更多。而其不守清规者，应亦不少。故元嘉十二年丹阳尹萧摩之奏曰：

> 佛化被于中国，已历四代。形象塔寺，所在千数。进可以系心，退足以招劝。而自顷以来，情敬浮末，不以精诚为至，更

以奢竞为重。旧宇颓弛,曾莫之修。而各务造新,以自姱尚。甲第显宅,于兹殆尽。材竹铜彩,糜损无极。无关神祇,有累人事。违中越制,宜加裁检。不为之防,流遁未息。请自今以后,有欲铸铜像者,悉诣台自闻,兴造塔寺精舍,皆先诣所在二千石通辞,郡依事列言本州,须许报,然后就功。其有辄造寺舍者,皆依不承用诏书律,铜宅林苑悉没入官。

书上,诏可。又沙汰沙门罢道者数百人。(《宋书·天竺传》)

据《高僧传·释慧严传》所载,当京尹萧摩之上书时,文帝曾以之询侍中何尚之、吏部郎中羊玄保。尚之答言有曰:

渡江以来,则王导、周颛、庾亮、王濛、谢尚、郗超、王坦、王恭(《僧传·慧持传》引及)、王谧、郭文、谢敷、戴逵、许询及亡高祖兄弟、(当指尚之曾祖充及准。)王元琳昆季、范汪(甯之父。)、孙绰、张玄、殷颉,或宰辅之冠盖,或人伦之羽仪,或置情天人之际,或抗迹烟霞之表,并禀志归依,厝心崇信。(文详见《广弘明集》。)

据此,士大夫信教为两晋大法昌明主因之一。而佛理谈玄,二方同趣,则又文人学士崇奉之由。而观乎宋文帝当时谓何尚之曰:

三世因果,未辨厝怀。而复不敢立异者,正以卿辈时秀,率所敬信故也。

即此可知玄风清谈既盛,佛教乃兴。士大夫既以谈理相尚,帝王亦不得立异。《高僧传》又载时颜延之与慧严辩论,往复终日。帝笑曰:"公等今日,无愧支、许。"支遁、许询之谈玄,显犹为宋代所仰望也。当日道俗所谈议,偏于理论。其一为白黑论之争,一为形神因果问题,一为顿渐之争,兹略陈于下。惟顿渐之争,待第十六章中述之。

白黑论之争

按佛法之广被中华,约有二端:一曰教,一曰理。在佛法,教理互用,不可偏执。而在中华,则或偏于教,或偏于理。言教则生死事大,笃信为上。深感生死苦海之无边,于是顺如来之慈悲,修出世之道法,因此最重净行,最重皈依。而教亦偏于保守宗门,排斥异学。至言夫理,则在六朝通于玄学。说体则虚无之旨可涉入《老》、《庄》,说用则儒在济俗,佛在治心,二者亦同归而殊途。南朝人士偏于谈理,故常见三教调和之说。内外之争,常只在理之长短。辩论虽激烈,然未尝如北人信教极笃,因教争而相毁灭也。

释慧远,当世仰望之大师也。其谈玄理,常兼内外。其所著述,间申同归殊途之旨。(已见第十一章)故在宋初,其弟子宗炳作《明佛论》云:"孔、老、如来,虽三训殊路,而习善共辙。"(见《弘明集》)其友人谢灵运作《辩宗论》,折中孔、释之言。(详后) 而释慧琳乃有《白黑论》之作。琳设为白学先生、黑学道士之问答,论孔、释之异同。于佛义则颇讥其剖析渺茫,去事实甚远。终亦谓其与孔教虽同归而实殊途。慧琳者,秦郡秦县人。本姓刘,为道渊弟子,住建业冶城寺,善诸经及《庄》、《老》。俳谐好语笑,长于制作,有集十卷。(上见《僧传·道渊传》。《隋志》云,宋沙门释慧琳集五卷,梁九卷,录一卷。) 注《孝经》及《庄子·逍遥篇》。(见《宋书》九十七)性傲诞,颇自矜伐。(详《道渊传》)夫琳既内外兼通,具晋宋清谈家风格。又性骄慢,或甚薄于信心。故所作《白黑论》,殊不肯"忌经护师",(《弘明集》何承天《与宗炳书》中语。)固无足怪。然琳之论旨,未尝全反释教。论(文见《宋书》九十七)有曰:

爱物去杀,尚施周人。息心遗荣华之愿,大士布兼济之念。仁义玄一者,何以尚之。

琳以为佛教仁慈，劝人迁善，与周、孔以仁义化天下者其方不同，其旨在挽救风俗则一。故释、孔俱以遗情遣累为目的，其善相同。(故论又名《均善论》。)夫二教既殊途同归，因而六度可与五教并行，信顺无妨与慈悲齐立也。

虽然习俗均未能以慈悲存心，更罕能息心灭累以迁善。佛法徒申述幽冥之途，来生之化，以愚黔首。不知生死之事，出视听之外，周、孔疑而不辩，较为得意。释迦辩之，往往诬罔不实。

> 徒称无量之寿，孰见期颐之叟？咨嗟金刚之固，安觌不朽之质？

而佛教叙地狱，使民惧其罪，敷天堂，则物欢其福。致天下之人，未见反躬克欲之行，而热望来生之福利。是诚以贪欲教化百姓也。

> 且要天堂以就善，曷若服义而蹈道！惧地狱以敕身，孰与从理以端心！礼拜以求免罪，不由祇肃之意。施一以侥百倍，弗乘无吝之情。美泥洹之乐，生耽逸之虑。赞法身之妙，肇好奇之心。近欲未弭，远利又兴。虽言菩萨无欲，群生固已有欲矣。甫救交敝之氓，永开利竞之俗。澄神反道，其可得乎！

利竞之路既开，朴质之风日弛。

> 乃丹青眩媚彩之目，土木夸好壮之心。兴糜废之道，单九服之财。树无用之事，割群生之急。致营造之计，成私树之权。务权化之业，结师党之势。苦节以要厉精之誉，护法以展陵竞之情。悲矣，夫道其安寄乎！

夫佛以仁济灭欲为怀，而其法末流所及，适得其反。释慧琳者，盖深烛此末流之蔽，而不觉其言之激切也。

《白黑论》首辩佛家空无之义，止言及人生无常之虚幻，而未了本性空寂之深意。其言有曰：

今析豪空树，无伤垂荫之茂。离材虚室，不损轮奂之美。明无常，增其渴瘁之情。陈苦伪，笃其竞辰之虑。（此段文据《弘明集》宗炳《与何承天书》校正。）

此盖由琳未达佛学实相空虚之义，而妄以树室相比。辞句虽丽，意旨全乖。由此言之，琳比丘者，究为长于制作之文士，而非妙测幽微之哲人。盖自魏晋中华教化与佛学结合以来，重要之事约有二端。一为玄理之契合。一为文字之表现。高僧如道安、慧远、僧肇诸公，佛教玄谈均已独步，而文章优美，又足以副之。及至宋朝，颇有长于文学之僧人。慧观探究《老》《庄》，文名藉甚。元嘉初三月上巳车驾临曲水讌会，命朝士赋诗，观诗先成，文旨清婉。（《高僧传》本传）支昙谛善属文翰，集有六卷。（本传）僧彻一赋一詠，辄落笔成章。（本传）释慧休善属文，辞采绮艳，徐湛之与之甚厚，世祖命之还俗。本姓汤，位至扬州从事史。（《宋书》七十一。又锺嵘《诗品》有慧休。《隋志》著录，宋宛朐令《汤惠休集》三卷，梁四卷。）凡此诸人，慧观颇以玄理见称，余人则非于义学有殊奇之造诣。汤慧休仅为文人。若慧琳者，实以才华致誉，而于玄致则未深入。夫清谈之资，本在名理，而其末流则重在言语之风流蕴藉，文章之绮丽华贵。琳之品格，比之支、许，又已卑矣。

琳原为庐陵王义真所知，曾与名士谢弘微交游。（《宋书》五十八弘微与琳共食事，在元嘉四年。）义真好文籍，与谢灵运、颜延之及琳情好款密。尝云："得志之日，以灵运、延之为宰相，慧琳为西豫州都督。"少帝景平二年，义真废，颜、谢均被黜，琳或亦出都。（疑东至虎丘）至元嘉十年前后，琳乃作《白黑论》。（按《弘明集》载宗炳《致何承天书》，言及《白黑论》，并称承天为何衡阳。何为衡阳太守，系殷景仁为仆射时。殷除仆射，在元嘉九年。）一时僧人谓其贬黜释教，欲加摈斥，赖文帝见论赏之，（见《宋书》九十七。又何承天《致宗炳书》云，治城慧琳道人作《白黑论》，乃为众僧所排摈，赖

蒙值明主善救，得免波罗夷耳。《高僧传·道渊传》谓琳被斥交州，当未成事实。）竟参权要，朝廷大事，皆与议焉。宾客辐凑，门车常有数十两。四方赠赂相系，势倾一时。（《宋书》九十七）每召见，升独榻。颜延之甚疾之，谓“三台之坐，岂可使刑馀居之？”上变色。（据《宋书·颜延之传》。事当在元嘉十七年之后。）按琳作论成，何承天亦甚相激赏，以送宗少文。宗复书斥琳之妄，与何往复辩难。何并作《达性论》亦诽释教。颜延之亦详与之辩。（文均载《弘明集》中）颜固信佛教，其斥慧琳为“刑馀”，疑亦向不满其言论故也。按何与宗、颜之辩难，理论虽非一，而其首要问题在神灵之不灭。宗与何书中有云：

> 吾故罄其愚思，制《明佛论》，以自献所怀，始成，已令人书写。

故宗作此论，亦在慧琳造《白黑论》之后。《明佛论》又名《神不灭论》，或亦针对琳比丘而作也。

形神因果之辩论

宗少文以为世多诞佛，咸以为我躬不阅，遑恤我后。谓精神不灭，人可成佛，其事渺茫，于周、孔书典，又未明言。佛经之理，深可疑惑。不知中国君子，明于礼义而暗于知心。周、孔所述，于蛮触之域，应求治之粗感，逸乎生表，则存而不论，故笃于始形，而略于终神。

> 今称“一阴一阳之谓道，阴阳不测之谓神”者，盖谓至无为道，阴阳两浑故曰一阴一阳也。自道而降，使入精神常有于阴阳之表。非二仪所究，故曰阴阳不测耳。君平之说，一生二，谓神明是也。（见道藏本严君平《道德经指归》卷八。）若此二句，皆以明无，则何以明精神乎。

是故精神之理，亦间见于中华书卷。盖世之疑结，首在暗于形神之

别。夫积土为五岳，积水为四渎。然五岳四渎之神灵，虽托岩流，然山崩水竭，而不与俱亡。是故神固资形而生。神与形合，缘会而有。但合不同灭，其理至明也。又群生之神，其极虽齐。而随缘迁流，成粗妙之识。因神之本体，原无二致，故曰妙万物而为言也。又因随缘接粗，乃令愚圣悠分。故尧、舜、桀、纣于识则有粗妙之别。若世人若稍灭其恶，渐修其善，则桀、纣可令含尧、舜之识矣。夫神之不灭，缘会之理，积习而圣，三者均至明之论也。

夫形神非一，故玄照者心与物绝。心物绝缘，则虚明独运，故法身乃无身而有神。因此佛经谓诸法性空，如梦幻影响泡沫水月也。颜子知其如此，故处有若无，抚实若虚，不见有犯，而不校也。今观颜子之屡空，则知有之实无矣。至若积习而圣，圣人者，虽或外赞儒玄之极，而内实禀无生之学。故老、庄之书，建言大道，实明神本于无生，空众性以照极。广成之言曰，"至道之精，窈窈冥冥"，即《首楞严》三昧矣。自宗少文观之，佛家之法身与玄学之至道原无差异。故曰：

> 凡称无为而无不为者，与夫"法身无形，普入一切"者，岂不同致哉！

《明佛论》之末，又申报应之理曰："万化各随因缘。"随因缘即不能越宿命。《易》曰乾道变化，各正性命。含生之类，上则诸佛，下则蜎飞蠕动，皆乾坤六子之所一也。盖天道至公，贤否虽殊，贵贱虽异，其致报一也。然则肫鱼虽贱，性命亦各正于乾道。故杀生于前，受报于后。因此而儒家弘仁，而释氏以去杀为众戒之首也。

宗少文以含识之属，同有性命。何承天之《达性论》则以为不然。其意谓天地非人不灵，三才同体，相须而成。故人能禀气清和，神明特达，安得与飞沈蠉蠕并为众生哉！至于生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，四时代换，奚有于更受形哉？至若渔猎有时，

庖厨不迩，于众生取之有时，用之有道，则所以顺天时，受人用，而明仁道也。报施之说，未之前闻。承天之所不信也。

《达性论》所言与《明佛论》之旨针锋相对。而颜延之与之辩言往复甚苦。然何不信杀生受报。其论之根据，在谓人体仁义，不能比性于畜类。颜则谓得生之理，皆是阴阳。品量虽不同，禀气那得异？二君之争点，盖在人与万物之差异也。而晋宋之间有罗含者，（《晋书》九十二云，谢尚与为方外之好。）作《更生论》，则由万物之有限，以证成人神之不灭。其论首曰：

> 善哉，向生之言曰："天者何？万物之总名。人者何？天中之一物。"（按现存郭氏《庄子·齐物论注》有曰："天也者，万物之总名也"。《逍遥游注》亦有此语。但天字下有地字。如罗氏所引出于向秀隐解此二篇注中，则可见向、郭二人各有一《庄子注》。而子玄并未窃取子期之书也。）因此以谈，今万物有数，而天地无穷。然则无穷之变，未始出于万物。万物不更生，则天地有终矣。天地不为有终，则更生可知矣。

又虽群生代谢，往复物化。然自然贯次，毫分不差。天地虽大，浑而不乱，故群神变化而不失其旧体。孙安国与罗书驳其说，以为神明亦如形质，均可粉散，化为异物。君章答言万物非谓不化，但化者各自得其所，而历然不乱。然则物化终而复始，应是无穷而长更。孙君之言盖昧于自然之数也。

按孙盛（字安国）死于晋时，则孙、罗之辩论，应在东晋之末叶。盖自东晋以来，神形之争议杂作。阮脩不信鬼。阮瞻素执无鬼论。（见《晋书》四十九）庾阐作《神不更受形论》。（见《祐录》），今佚。《晋书》九十二载其吊贾谊辞有曰："夫心非死灰，智必存形，形托神用，故能全生"云云。）而据《高僧传》所载，谓东晋时，异学之徒，咸谓心神有形，但妙于万物，纷纭交诤，互相摧压。竺僧敷乃著《神无形论》，以有形便有数，有数则

有尽。神既无尽,故知无形矣。敷之所言,亦颇与罗含之旨相似。盖敷以形之有尽而证神之无形。罗因万物有数而执神之不灭也。(远公论不敬王者文中亦注重神不灭义,已见前章。)

宋初争论继起,宗少文作《明佛论》,与何承天辩《白黑论》,颜延之与何辩《达性论》。其主要争点,均为神不灭。而范晔常谓死者神灭,欲著《无鬼论》。(《宋书》六十九。)有任城彭丞(亦作任彭城函,此从丽本。)著《无三世论》,僧含作《神不灭论》以抗之。(《僧传》)而《弘明集》又载郑鲜之之《神不灭论》,言亦详尽,但无新义。鲜之,字道子,卒于元嘉三年。以上所陈,盖均不出于元嘉之世。其时士大夫对于此之谈论,可谓大观。而自晋干宝作《搜神记》,世称为鬼之董狐。(刘惔语,见《晋书》八十二。)此后陶渊明有《搜神录》。(《高僧传序》言及。)宋临川王义庆有《宣验记》及《幽明录》。太原王延秀有《感应传》。(延秀见《宋书》六十六《何尚之传》。又据《礼志》,泰始中为祠部郎。)均摭采世俗之传说,勒成专书。(晋宋间此项书当不止此数,兹不详考。)则其时鬼神故事,固亦盛行于民间也。

此上诸书,不独纪天神人鬼之异迹,且亦载因果之征验。夫报应之说,佛家之根本义。此亦为晋宋间争论之一。慧远、戴安公、周续之辩难,往复多番。宋初何承天作文质刘少府,谓因果之说,仅为权教,劝人为善,并非实有。(何文并刘答书均见《广弘明集》。)卞湛作《报应论》,与范伯伦问答。(《祐录》陆澄《目录》)袁粲作《蘧颜论》,示慧通,往反诘难。(见《僧传》)僧含作《业报论》。(见《僧传》。又,昙诜有《穷通论》,或亦论因果。)而法愍因谢晦坏寺后遇祸,作《显验论》。(《僧传》)此皆在宋初也。《弘明集》载有谯王《论孔释书》,亦系言因果之理,不见于周、孔典谟,希其门下作文酬答。张新安因有覆书。据严铁樵《全宋文》所考,谓谯王即南郡义宣,新安即张镜,是此事亦在宋代也。

世族与佛教

张镜出自江南望族，当宋齐二代，张氏人才辈出，为文学玄谈之渊薮。晋侍中尚书吴国内史敞，有子知名者三人，曰裕，曰袆，曰邵。裕在元嘉元年任益州刺史，曾请长乐寺道誾为戒师。(《僧传》)裕字茂度，谥恭子。(《僧传》谓吴郡张恭请僧诠还吴讲说，不知即茂度否?)有子五人，演、镜、永、辩、岱。时称张氏五龙。镜位至新安太守。颜延之听其言谈清玄，深为心服。(《南史》三十一) 其答谯王《论孔释书》，有"放华犹昏，文宣未旭"之句。可见其于佛法服膺之至。永亦名士，多才，常于京师娄湖苑立闲心寺，请道营居之。于梵敏则承风欣悦，于玄运则升堂问道。(俱见《僧传》) 亦尝请昙斌讲。(《僧传·法安传》)辩尝为吏部郎，僧旻为沙弥时，辩曾称异之。(《续僧传·僧旻传》)《法苑珠林》载有《释僧旻赞》，(卷一百十五)《高僧传》载有《昙鉴赞》，均出辩之手。岱亦曾咨禀释僧隐之戒法。(见《僧传》，岱时在江陵。但《南史》本传未载。)张演之子绪，少知名。叔镜比之乐广，袁粲谓其有正始遗风。然绪与颜延之俱钦崇僧人慧亮、昙斌，每叹"清言妙绪，将绝复兴"。(《僧传》) 齐建元元年驾幸庄严寺，绪亦在焉。(上均见《南史》、《齐书》本传。) 僧旻幼时，绪亦奇其为人。而其子充为吴郡太守时，亦表请旻至郡。(《续传》) 永之子稷，出为青、冀二州刺史，闭阁读佛经，致禁防宽弛。(《南史》、《梁书》本传。永之孙率尝与僧道超交往，见《续僧传》。) 又张邵字茂宗，曾为僧业在姑苏造闲居寺。(《僧传》) 其子敷好玄言，少时与宗少文谈论。少文每欲屈，握麈尾叹曰:"吾道东矣!"(本传) 敷及从弟畅，常与僧诠交游。诠死，为作诔。当其父邵镇襄阳，敷往从之。(据《南史·邵传》在元嘉七年。) 往听道温讲经，归白父曰:"义解足以析微。"邵因躬往谒，方挹其神俊。(《僧传》) 又张袆之子畅，擅文学，善谈论，音韵详雅，风仪华润。曾为

若耶山敬法师作《诔》，(《广弘明集》) 重僧籥之为人。而荆州释僧慧辩辞如流，与名士宗炳、刘虬善。畅至西土，造而请交焉。(俱见《僧传》)畅弟悦，亦有善称，并与僧人道汪善。(《僧传》) 畅子淹，为东阳太守，逼郡吏烧臂照佛，民有罪，使礼佛，动至数千拜。(《宋书·畅传》) 而淹之弟融，特为有名。弱冠，道士陆修静赠以白鹭羽麈尾扇。与从兄弟充、卷、稷俱知名，时目为四张。(《南史》三十一) 张氏自敷以来，并以理音辞修仪范为事。至融风止诡越，见者惊异。其玄义无师法，而神解过人。高谈鲜能抗拒。病卒，遗令使人捉麈尾，登屋复魂。言当左手执《孝经》、《老子》，右手执《小品》、《法华》。(《齐书》、《南史》本传。) 常与僧人交游。(《僧传》有玄运、僧远、慧基、法安、昙斐，《续僧传》有法宠及僧旻。)《弘明集》载其所作《门律》，有曰："吾门世恭佛。"盖自晋末以来，吴国张氏，累世贵显，而镜、绪、敷、畅、融并以玄谈擅名，奉佛著称。南朝佛教于士大夫阶级之势力，以及其与玄学关系之密切，即此亦可知矣。

庐江何氏，自晋司空充，宋司空尚之，世奉佛法，并建立塔寺。(语出《梁书·何敬容传》) 何充素媚佛。(语出《世说》) 其兄女为晋穆帝皇后，亦建有寺，名何皇后寺。尚之尤奉法素谨。(语见《宋书·袁粲传》) 其对宋文帝赞扬佛教，前已言及。尚之之孙点，容貌方雅，博通群书，善谈论，与兄求隐于吴郡虎丘山。门世奉佛，尝招胜侣及名德桑门清言赋咏，优游自得。齐竟陵王子良极为倾慕。点在法轮寺，子良就见之。点葛巾登席，子良欣悦无已，遗以嵇叔夜酒杯，徐景山酒铛。(见《南史》三十一) 法轮寺盖其祖尚之所造，故点常住焉。(《僧传·志道传》，谓尚之请其居所造法轮寺。《南史·何点传》言崔慧景好佛义。永元中反叛，逼点与谈论。《齐书·慧景传》，谓其反叛时，顿兵法轮前，对客高谈。则崔何之谈，亦在法轮寺也。) 点于僧远投身接足，咨其戒范。在宋大明中征君何默招僧大集，请僧印为法匠。(均见《僧传》。传中点亦作默，误。又《于

法开传》,晋亦有何默,并庐江人。)又曾自在吴中石佛寺建讲。(《南史》三十)点弟胤,曾入钟山定林寺,听内典,其业皆通。曾隐居会稽若邪山云门寺。在吴居虎丘山西寺,讲经论学。曾因周颙之劝告而断血食。著作中有《注百法论》、(法字疑衍)《十二门论》各一卷。(见《南史》本传。传中并记其得智藏法师《大庄严经》事。《僧传·智藏传》亦载之,但稍不同。)死时以田畴馆宇悉奉众僧。(见《何敬容传》)《僧传》谓其与法安、昙斐为友。又为慧基、僧旻立碑。(均见《僧传》)又何尚之从孙敬容,舍宅东为伽蓝。趋权者因助财造构,敬容并不拒,故寺堂宇颇为宏丽。时轻薄者因呼为众造寺。敬容重治道,颇诋清谈玄虚之风,与其从兄点、胤善谈名理者盖异其趣也。

吴郡陆氏,亦为望族。宋有陆澄,少好学,博览无所不知,宋明帝曾敕其撰《法论》,搜集汉末以来,关于佛教著作,共成百又三卷,分十六帙。(《祐录》十二)澄与陆慧晓,契重释僧若,深相待接。(见《续传》)慧晓亦吴人,晋太尉阮玄孙,数世为侍中。时人方之金、张二族。庐郡何点、吴郡张融、陈郡谢朏、琅玡王融,并相推重。而同郡张绪推许为江东裴乐。凡此诸人,并系出世族,雅重清谈,又均与释子有交涉。则其时所欣赏之佛教性质可知矣。慧晓之子倕亦甚知名,擅文辞,曾为书与兄任,答梁武帝问神灭义,(见《弘明集》。)并《和昭明太子钟山解讲》,(《广弘明集》)为慧初禅师制墓碑。(《续传·慧胜传》)于僧旻深为崇敬。为太子中庶时,傧从到房,旻称疾不见,倕欣然曰:"此诚弟子之所望也。"人皆推倕之爱名德也。(《续传》)由此可见倕于佛徒,固不只文字上因缘也。吴人又有陆杲,素信佛法,持戒甚精。释法通隐息钟阜,杲与陈郡谢举、寻阳张孝秀并策步山门,禀其戒法。(见《僧传》)著《沙门传》三十卷。(慧皎《高僧传·序》曾述及。)与弟煦均曾奉答《梁武帝神灭敕》。(《弘明集》)子罩则于简文在雍州撰《法宝联璧》时曾参与其役者数岁。(上引除注明者

外，均见《南史》四十八。）

汝南周氏，宋初以贵戚显。周朗于明帝时上书中，曾亟言佛教之流弊。（见《宋书》本传）其族孙颙，乃晋周颉之裔。初随益州刺史萧慧开入蜀。时有沙门法绍，本巴西人。颙随惠开还都，招绍同下，后居于山茨精舍，颙所造也。（《南齐书》本传、《僧传·法度传》。）宋明帝颇好言理，以颙有辞义。引入殿内，亲近宿直。帝所为惨毒之事，颙不敢显谏，辄诵经中因缘罪福事，帝亦为之小止。（见本传）颙于帝前不谈名理而说罪福，《僧传》谓乃从僧瑾之劝告也。（《僧瑾传》曰：及明帝末年，颇多忌讳，故涅槃灭度之翻，于此暂息。凡诸死亡、凶祸、衰白等语，皆不得以对。因之犯忤而致戮者，十有七八。瑾每以匡谏，恩礼遂薄。时汝南周颙，入侍帷幄。瑾尝谓颙曰："陛下比日所行，殊非人君举动。俗事讽谏，无所复益。妙理深谈，弥为赊缓。唯三世苦报，最切近情。檀越倘因机候，正当陈此而已。"帝后风疾，数加针灸，痛恼无聊，辄召颙及殷洪等说鬼神杂事以散胸怀。颙乃习读《法句》、《贤愚》二经，每见谈说，辄为言先。帝往往惊曰："报应真当如此，亦宁可不畏！"因此犯忤之徒，屡被全宥。盖瑾之所因为得人也。）元徽初，出为剡令。请慧基法师讲说。颙素有学功，特深佛理。及见基访覈，日有新异。（《僧传·基传》）而剡人释慧斐，本基弟子，综达《方等》深经，兼览《老》、《庄》、儒、墨，颙及子捨并结知音之狎。（《斐传》）时沙门慧约亦在剡，颙侧席加礼。（《续传·约传》）齐初为山阴令，后还都，受文惠太子之知遇。竟陵王总校玄释，定其虚实，于法云寺建竖义斋，以法护为标领，颙与阮韬、阮晦并虚心礼待。（《续传·护传》）法宠、法云均齐梁僧人之望，颙并与交。（均见《续传》）齐释慧隆善于清论，颙目之曰："隆公萧散森疏，若霜下之松竹。"（《僧传·隆传》）又为慧约在锺山雷次宗旧馆造草堂寺，亦号山茨。（按《弘明集》颙《难张长史门论》自称"周剡山茨归书少子"。按周为剡令，少子乃张融之字，周作书时，即在草堂寺也。）屈知寺任。寺萧条物外，约有终焉之记。颙叹曰："山茨约至，清虚满世。"（《续

传·约传》）颙日常蔬食，虽有妻子，而独居山舍。时何胤亦精信佛法，无妻妾。文惠太子问颙，"卿精进何如胤？"颙曰："三涂八难，共所未免。然各有其累。"太子曰："所累伊何？"对曰："周妻何肉。"（见本传）盖其题目人物，言辞应变，均清谈者之风度。颙重《般若》三论，非薄《成实》，著《三宗论》，事详下第十八章中。颙子捨亦占对辩捷。捨之从子弘正，与弘正之弟子张讥，并为梁、陈二代之玄学清谈家，亦俟于后详之。

南朝世族，首推王、谢。晋司徒王导，奖进僧徒，于江东佛法之兴隆颇有关系。子六人：悦、恬、洽、协、绍、荟。荟信佛。洽最知名，常与僧人交游。洽之子珣、珉亦均学兼玄释。劭之子谧，为司徒，曾致书罗什问教义，与远公为友。而羲之、献之等，司徒导之从弟廙之后也。其信仰修持，遵天师道。然其谈玄理，亦与僧人交游。诸人与佛教有关之事迹，已散见于前。及至宋初，司徒王弘乃珣之子，导之曾孙也。常与谢灵运辩顿渐义，并以书示竺道生。（《广弘明集·辩宗论》）与范泰闻僧苞论议，叹其才思。（《僧传》）其从弟练于《五分律》译出时为檀越。佛驮什执梵，智胜为译，道生、慧严参正。（《僧传》）弘之从子王微，好学，善属文，解音律，知术数，称赏道生，比之郭林宗，为之立传。（《僧传·竺道生传》）弘之子僧达，幼时亦曾与沙门周旋，慧观叹美其文义。（《宋书》本传）曾延僧远居众造寺。弘之从弟华，幼时遇难，随沙门释昙冰得免。（《宋书》、《南史》本传。）华之从父弟琨，曾请昙机居会稽嘉祥寺，寺至有名，华、琨之祖荟所立也。（《僧传》又有王裕为僧诠立碑，当即《南齐书》王秀之祖父，亦琅琊临沂人。《高僧传》末载《答王曼颖札》，有曰"王秀但称高座"，似亦同为一人。）而劭之曾孙景文，（名彧）美风姿，好言理，少与陈郡谢庄齐名。（本传）《僧传·道慧传》曰："时王彧（原作或，当系彧误。）辩三相义，大聚学僧。慧时年十七，便发问数番，言语玄微，诠牒有次。"而《释法瑗

传》谓“瑗时谈《孝经》、《丧服》。刺史王景文往候，正值讲《丧服》，问论数番，称善而退”。则景文诚亦善谈者也。景文从子奂及奂子肃，亦均与僧人交游。(《僧传·法匮志道传》)奂于释氏，实自专至。(见《南齐书》四十九)与奂同在南齐时之王元长，融则弘之曾孙，能文藻，富才辩，与释法云为莫逆之交。(《续传》)作有《法乐辞》十二章，载于《广弘明集》中。(集中又有《栖玄寺听讲毕游邸国应司徒教诗》。)又宋司徒弘之弟昙首，有子僧绰、僧虔。僧绰之子俭在齐为名宰相。《僧传》言其待法瑗若师，为僧远制碑文，曾延僧宗讲《涅槃经》。僧旻扣问联环，言皆摧敌，俭以之比竺道生。又曾请慧约讲《法华》、《大品》。《南齐书·周颙传》谓会王俭讲《孝经》未毕，举昙济自代。但《广弘明集》载阮孝绪《七录序》，谓王俭撰《七志》，仙释载于篇而不在志限。又谓王先道而后佛，盖所宗有不同也。据此则俭专信者道，于佛则或仅赏其玄致。于延僧人所讲之经为《涅槃》、《法华》、《大品》，可以知矣。又《续僧传·僧若传》曰：琅玡王斌，守吴，每延法集。还都谓知己曰：“在郡赖得若公言谑，大忘衰老，见其比岁放生为业，仁逮虫鱼，讲说虽疏，津梁不绝，何必灭迹岩岫，方谓为道，但出处不失其机，弥觉其德高也。”(此或即《南史·陆厥传》著《四声论》之王斌。)僧虔之子慈、志、揖、(亦作楫)彬、寂等俱官于齐、梁时。(志、揖、彬及慈之子泰、志之子缉、揖之子筠、以及莹、暕、琳等，均晋司徒导后裔。皆有书奉答梁武帝问神灭论敕，载《弘明集》中。)《续僧传·慧开传》，谓王慈昆季并与开为友。揖之子筠最为有名，能文章，沈约叹为不及。奉敕为释宝志作碑文，文辞丽逸。《艺文类聚》载其《开善寺碑》、《草堂寺约法师碑》。《广弘明集》载其《与长沙王别书》云：“寻法城之游，逗祇园之聚，翘心赞叹，无以譬说。”(此盖赞长沙王法事之盛)《与东阳盛法师书》云：“弟子恨此樊笼，迫兹缨锁，无由问道，抚躬如失。”《与云僧正书》曰：“弟子宿值善因，早蒙亲眷，外书所谓冥契神交，内典则为

善友知识,来岁夏中,欲请讲说”云云。(《续传》谓《法云墓志》为筠所作)今日读所作文辞,其向道殷勤,至为真挚。及至陈代,仆射王克,中书王固,均琅琊王景文之裔。《续僧传》谓其于释智脱并申北面。按王氏自司徒导以来奉佛教,世世不绝。王筠为梁武帝敕答神灭论致书法云,有曰:“弟子世奉法言,家传道训。”盖非虚言。(琅琊王廙之后则有羲之曾孙出家名道敬。见《僧传》。又释法开之友人有王崚,亦廙之后,见《续传》。)

陈郡谢氏之名人,与佛教常生因缘。晋时谢鲲及其从子安石、万、石三公并其孙玄有关于佛教之事,已散见于前。玄之孙灵运,事下详。灵运之孙超宗,与慧休道人来往,(《南齐书》本传)为释道慧作碑铭。(《续传》)曾孙茂卿尝参与开善藏师之舍身忏。(《续传》)万之曾孙弘微,与慧琳为友。(《宋书》本传)其子庄,雅重梵敏。(《僧传》)庄子瀹,称许慧超。(《续传》)瀹子览,延僧旻讲经。(《续传》)览弟举,敬事法通,为之制墓碑。(《僧传》)谢氏世居乌衣巷。举湛深佛理。宅内山斋泉石甚美,梁时遂舍以为寺,故名为山斋寺。而建康城外之永丰寺,则宋元嘉四年谢方明所建也。(上见《南朝佛寺志》。)谢氏之最有名者为灵运。康乐之生平实与南朝佛法有甚深之关系,因详述之。

谢灵运

康乐一生常与佛徒发生因缘。曾见慧远于匡庐,与昙隆游嶀嵊,与慧琳、法流等交善。著《辨宗论》,申道生顿悟之义。又尝注《金刚般若》。(《文选注》引之,又见《广弘明集·金刚经集注序》。)与慧严、慧观等修改大本《涅槃》。近日黄晦闻先生论康乐之诗,谓其能融合儒、佛、老,可见其濡染之深。兹考其事迹之特与佛教有关者为年表如下:(关于再治《涅槃》作《辨宗论》年岁之考证,见下第十六章中。)

晋孝武帝太元十年生。

晋安帝义熙元年三月，琅琊王(后为恭帝。)受命为大司马，以康乐为参军。同年五月，刘毅为豫州刺史，镇姑熟，爱才好士当世名流莫不辐凑。康乐当亦经延致。(毅与其叔祖谢鲲交结

义熙七年四月，刘毅兼江州刺史，命其亲将赵恢领千兵守寻阳。康乐或于此时亦到寻阳，并入山见远公。

义熙八年四月，诏以刘毅为荆州刺史。毅割豫州文武，江州兵力万余人自随。九月至江陵。康乐如未于七年到寻阳，此次当随毅道出江州。毅在此调度军兵，当稍逗留。康乐因得游山见远公。《高僧传·慧远传》曰："陈郡谢灵运负才傲俗，少所推崇，及一相见，肃然心服"云云。事当在此时。按远公于元兴元年立誓往生，在谢到江州前十一年。世传远公不许谢入莲社，恐无此事。又据谢之《佛影铭序》，谓远公令僧人道秉远宣意旨，令谢作铭。(此时谢在京) 则远公非十分鄙夷康乐者。义熙十三年远公卒。谢为作诔，载《广弘明集》中。又东林寺立远法师碑，其铭谓出康乐手笔，序则张野作，载《佛祖统纪》中。(参看陈舜俞《庐山记》)

同年十月，刘裕率师至江陵讨毅，破之，毅死。十一月，裕至江陵，毅府参军申永劝裕贯叙门次，显擢才能。裕从之，因辟名士。康乐为太尉参军。

九年二月，裕东下，系兼程而进。康乐或随行。当其道出江州，自不能见慧远，即见亦不久。

十年，康乐在京。先是慧远于庐山立台图佛影，令其弟子道秉远来命作铭。是年或九年之末，谢作铭并序成。法显曾亲礼佛影，于九年秋冬达建业。康乐得与晤谈，故序中言及。

宋武帝永初元年，范泰建祇洹寺，立佛像。致书康乐，请为作赞。谢作三首，其从弟惠连亦作一首。

永初三年七月，康乐出守永嘉郡，遍游名山水，同行有诸道人。谢于在郡时作《辨宗论》。

少帝景平元年秋，康乐称疾去职。后移居会稽。先是有昙隆道人者，初居匡山石门香炉峰，六年不下岭，后在上虞徐山。迨康乐谢病东山，时来从游，同涉崿嵊，共二年。道人逝世，谢为作诔文。有曰："缅念生平，同幽共深。相率经始，偕是登临。开石通涧，剔柯疏林。远眺重叠，近瞩岖嵚。事寡地闲，寻微探赜。何句不研？奚疑弗析？帙舒轴卷，藏拔纸襞。问来答往，俾日余夕。"此中"开石通涧"等句，颇可证《宋书》谢伐木开径之事为不虚，而观其谓"问来答往"，证以谢游永嘉作《辨宗论》之往复问答，可见谢与僧人交好非徒事闲游也。又据康乐《山居赋》自注，称有昙隆、（原本作降）法流二法师，辞恩爱，入山绝缘，鱼肉不入口，粪扫必在体。（此盖头陀行）谢遇之东山石门瀑布，相与以西方为期，并恨相见之晚。（按《高僧传·僧镜传》有道流，或即此法流。）

文帝元嘉三年，征谢为秘书监。

元嘉五年，康乐假东归，后免官。

元嘉三年至五年，约在此年中，范泰致书生、观二法师，言及当时义学僧之信泥洹。时道生居青园寺。

元嘉五年至六年，约在此年中，道生被摈，出居虎丘。

元嘉七年，道生徙居匡庐。（此据《祐录》）会稽太守孟颛表陈谢有异志。康乐驰诣阙，上表自陈。表中言居东已三年。文帝不罪之。是时《涅槃》大经至建业，慧严、慧观与康乐改治之。（详下第十六章）按唐元康《肇论疏》上云："谢灵运文章秀发，超迈古今。"如《涅槃》元来质朴，本言"手把脚蹈，得到彼岸"，谢公改云"运手动足，截流而度"。又《僧传·慧睿传》

云:"陈郡谢灵运笃好佛理,殊俗之音,多所达解。乃谘睿以经中诸字并众音异旨,于是著《十四音训叙》,条例梵汉,昭然可了,使文字有据焉。"康乐长于著作,兼解方音,故参与修治。谢抵京后,文帝以为临川内史。康乐之郡,道游匡庐。后得罪徙广州。

元嘉十年,康乐被杀于广州,年四十九。

元嘉十一年冬十月庚子,竺道生卒于庐山。

康乐一代名士,文章之美,江左莫逮。(沈约《宋书》本传语)虽性情偏激,常与世龃龉。然因其文才及家世,为时所重。故《涅槃》之学,顿悟之说,虽非因其提倡,乃能风行后世,但在当时,谢氏为佛旨揄扬,必有颇大之影响。夫康乐著《辨宗论》申顿悟,而江南各地皆有论列。(详下第十六章)亦可见其于佛法之光大固有力也。惟康乐究乏刚健之人格,于名利富贵不能脱然无虑,故虽身在山林,心向魏阙,心怀晋朝,而身仕宋帝。其于佛教亦只得其皮毛,以之为谈名理之资料,虽言得道应需慧业,而未能有深厚之修养,其结果身败而学未成。中国文人之积习,可引为鉴戒者也。

颜延之与灵运以词章齐名,颇习佛理。著有《通佛影迹》、《通佛顶齿爪》、《通佛衣钵》、《通佛二叠不燃》、《妄书禅慧宣诸弘信》、《与何彦德论感果生灭》、《与何承天辩达性论》、《广何彦德断家养论》并《与何书》,又著有《离识观》与《论检》。(附《答或人问》,以上均见陆澄《法论目录》。)《高僧传·慧严传》有曰:

时颜延之著《离识观》及《论检》。帝命严辩其异同,往复终日。帝笑曰公等今日无愧支、许。

按《宋书》延年本传谓其于武帝前问周续之三义。续之雅仗辞辩,延之每折以简要。既连挫续之,还自敷释,言约理畅,莫不称善。又《高僧传·慧亮传》曰:

颜延之、张绪眷德留连。每叹曰："安、汰吐珠玉于前，斌、(昙斌)亮(慧亮)振金声于后。清言妙绪，将绝复兴。"

由此言之，当时名士之所以乐与僧人交游，社会之所以弘奖佛法，盖均在玄理清言，(延年所称许之慧亮，著有《玄通论》。)与支、许、安、汰之世无以异也。

朝廷与佛教

宋文帝颇崇文治，观其听颜延年、慧观议论，而回想支、许遗风，又于竺道生逝后，延请法瑶、道猷等辩顿渐义，则其于玄谈佛理，亦所欣尚。但南朝诸帝除宋文及梁武父子外，均不善教理。对于弘法，不过一方以功德求福田，一方于僧徒冒滥则加以裁制。兹撮南朝对于释教之大事，分十项略陈之。至若齐时执政之萧子良，及梁武父子，则因其特别重要，当于后另详之。

一曰八关斋。此谓斋日奉行八戒。南朝所行大概系根据支谦所译之《斋经》。如晋郄超《奉法要》所述，约与支译同。盖即五戒加三：一为不著华香脂粉，不为歌舞倡乐；一为不卧好床，捐除睡卧，思念经道；一为过中不食。(有时以华粉与歌舞分为二。而以过中不食为主，以八事辅之。)斋时最重要之事，首为蔬食。《宋书》八十九云：

孝建元年，世祖率群臣并于中兴寺八关斋。中食竟，愍孙(即袁粲)别与黄门郎张淹更进鱼肉食。尚书令何尚之奉法素谨，密以白世祖。世祖使御史王谦之纠奏，并免官。

次为过中不食。如《毗婆沙论》云："夫斋者以过中不食为体。"《僧传·竺道生传》云：

后太祖设会，帝亲同众御于地筵下食良久，众咸疑日晚。帝曰："始可中耳。"生曰："白日丽天，天言始中，何得非中！"遂取钵便食。于是一众从之。莫不叹其枢机得衷。

南朝所以奉行八关斋者，例为兴善。故郄超《奉法要》曰：

斋者普为先亡，(设斋意亦在追荐亡人。据《南史》本纪孝武帝孝建元年于中兴寺八关斋，系在文帝讳日。)现在知识亲属，并及一切众生，皆当因此至诚，各相感发，心既感发，则终免罪苦。是忠孝之士，务加勉励。良以兼拯之功，非徒在己故也。

《广弘明集》载沈约《述僧中食论》云：

人所以不得道者，由于心神昏惑。心神所以昏惑，由于外物扰之。扰之大者，其事有三：一则势利荣名，二则妖妍靡曼，三则甘旨肥浓。(中略)禁此三事，宜有其端。何则？食之于人，不可顿息。其于情性，所累莫甚。故推此晚食，并置中前。自中之后，清虚无事。因此无事，念虑得简。在始未专，在久自习。于是束以八支，纡以禁戒。靡曼之欲，无由得前。荣名众累，稍随事遣。故云，往古诸佛过中不餐。此盖是遣累之筌蹄，适道之捷径。而或咸谓止于不食，此乃迷于向方，不知厥路者也。

南北朝以五戒相当于仁义礼智信，(见《颜氏家训》)奉行五戒，则可化民成俗。故《弘明集》载何尚之答宋文帝语有曰：

百家之乡，十人持五戒，则十人淳谨。百人修十善，则百人和睦。传此风教遍于守内，则仁人百万矣。夫能行一善则去一恶，去一恶则息一刑。一刑息于家，则百刑息于国，则陛下言坐致太平是也。

当时朝廷所以常行八关斋者，要皆欲止恶修善，以致太平也。

二曰建寺塔。晋简文帝即位造波提寺。(《建康实录》)其后宋齐梁陈四代常有帝王造寺。宋文帝、(造天竺寺、报恩寺)孝武帝、(造药王寺、新安寺)明帝、(湘东寺、兴皇寺)齐高帝、(建元寺)武帝、(齐安寺、禅灵寺、

集善寺）梁武帝、简文帝、（下详）陈后主（大皇寺）各有建造。梁武所建最多，亦最壮丽。此外则有宋明帝之湘宫寺。《南史·虞愿传》曰：

帝以故宅起湘宫寺。（明帝为湘东王时所居宅第）备极奢丽。以孝武庄严寺刹七层，（大庄严寺，孝武时路太后造。）欲起十层浮图而不能，乃分为两刹，各立五层。新安太守巢尚之入见。帝问曰："卿至湘宫寺未？此是我大功德。"愿侍侧曰："此皆百姓卖儿贴妇钱所为，罪高浮图，何功德之有！"帝大怒。

又《南史·天竺国传》云：

孝武宠姬殷贵妃薨，为之立寺。贵妃子子鸾封新安王。故以"新安"为寺号。前废帝杀子鸾，乃毁废新安寺及天宝、中兴诸寺，驱斥僧徒。明帝践祚，敕令修复。

而《张融传》云：

宋孝武起新安寺，僚佐多睍钱帛。融独睍百钱。帝不悦。

据此则立寺所以造功德，或为亡人造福。且有臣僚睍钱之举也。（参看《南朝佛寺志》）

三曰造像。南朝帝王所造寺数当甚多。但当时记载亡佚，后世追述又多附会，自甚难考。至帝王造像，更不易详。兹仅就僧祐《法苑杂缘原始集目录》（《出三藏记》十二）摘录其有关者于下：

《宋孝武皇帝造无量寿金像记》，

《宋明皇帝造丈四金像记》，（在永明七年，沈约制文，载《广弘明集》。）

《宋明帝齐文皇文宣造行像八部鬼神记》，（文皇即文惠太子）

《齐武皇帝造释迦瑞像记》，

《皇帝造纯银像记》。（皇帝，梁武帝也。）

佛像亦有玉造者。（如《杂缘目录》有《宋明帝陈太妃造白玉像记》，文见于《广弘明集》，出沈约手，在永明四年。）又《南齐书》云，永明七年越州献白珠，自然作思维佛像，帝为之起禅灵寺，（《祥瑞志》）并倾金宝施焉。（语出

《萧子良传》)逮东昏侯淫侈,剥此寺宝珥、庄严寺玉九子铃及外国寺佛面光相,以作潘妃殿饰。(《南史》)可见南朝寺像之奢侈矣。(东昏所为,当亦因其信道教。)按北朝造像,类用石质。南朝帝王凿石造像,似无所闻。即民间亦不多。即此亦可见风土之殊异也。佛教功德建立寺像而外,尚有铸钟,造磬,造经藏,药藏,为舍利作金藏等,兹均不详考也。

四曰法会。南朝帝王之信佛者,多于佛寺设斋,又尝于宫殿设四部无遮大会,或无碍法善会。会中帝或亲行讲经说法,大赦天下,并且为之改元。又常行忏悔,如梁武帝为简文帝多疾,作涅槃忏。(简文有谢启,载《广弘明集》。)梁武又常行大般若忏、金刚般若忏。陈宣帝行胜天王般若忏。文帝作法华忏、金光明忏、大通方广忏、虚空藏菩萨忏、方等陀罗尼忏、药师斋忏、婆罗大斋忏。(俱有文,载《广弘明集》。)忏法各有所礼之佛,而于其所依之经,顶戴受持。忏常在大会中行之。如陈文帝于无碍大会中,设婆罗大斋。(见《广弘明集》所载忏文)而所设斋会中,文笔类出诸名手。如齐竟陵王所造之《经呗新声》及王僧孺之《唱导文》是也。(《唱导文》者,乃在唱导说法时礼佛发愿忏悔之文。《续僧传》法韵、宝岩传,均言及僧孺导文。)又或设会为皇帝授戒。(如《南史》天监十八年,武帝受戒。)

五曰舍身。法会中礼佛施僧,以求福田。施僧而设有所谓千僧会,百僧斋。(《广弘明集》沈约《南齐皇太子礼拜愿疏》,又《千僧会愿文》,均可参看。)而南朝君臣所行之舍身,则最为有名。所谓舍身者,如《广弘明集》载沈约《舍身愿疏》曰:

> 兼舍身资服用,百有十七种,微自损撤,以奉现前众僧。

又《南齐文惠太子解讲疏》云:

> 敬舍宝躯,爰及舆冕,自缨以降,凡九十九物。

又《南齐南郡王舍身疏》云:

敬舍肌肤之外，凡百十八种。

又《续高僧传·智藏传》曰：

天监末年春，舍身大忏，招集道俗。并自讲《金刚般若》以为拯悔。唯留衣钵，馀者倾尽，一无遗馀。

是则舍身施佛，谓舍身资服用，其多少不同。但《广弘明集》载陈文帝《无碍会舍身忏文》云：

奉为七庙圣灵，奉为皇太后圣御，奉为天龙鬼神幽冥，空有三界，四生五道六趣，若色若想，若怨若亲，若非怨亲，遍虚空，满法界，穷过去，尽未来，无量名识，一切种类，平等大舍，弟子自身，及乘舆法服，五服銮路，六冕龙章，玉几玄裘，金轮绀马，珠交缨络，宝饰庄严，给用之所资待，平生之所玩好，并而檀那，咸施三宝。

据此则舍身者，于舍资财之外，并舍自身。（前引《文惠太子疏》亦言敬舍宝躯。）所谓舍自身者，乃自愿入寺执役。故《北山录·异学篇》言及梁武帝。有注云：

三度舍身入寺，与众为奴。

而《南史·武帝本纪》云，中大通元年，帝幸同泰寺，设四部无遮大会。“上释御服，披法衣，行清净大舍。以便省为房，素床瓦器，乘小车，私人执役”。（参看同书太清元年所载）所谓舍身，即帝王躬自为僧众执役。（《南齐书》谓竟陵王集众僧，于赋食行水，或躬行其事。）但国不可以无君，故群臣必以钱奉赎。《南史》言梁武帝舍身后，群臣以一亿万钱奉赎皇帝菩萨大舍，僧众默许。百辟诣寺东门，奉表请还，临宸御极，三请乃许。《广弘明集》载陈江总所作《群臣请陈武帝忏文》，言因皇帝舍身，群臣死请于众僧前。文有曰：

天下何依，群臣莫奉。宗庙社堂，有废彝则。弟子不胜狼狈之功，谨舍如干钱、如干物，仰覼三宝大众，奉赎皇帝及诸王

所舍，悉还本位。

按帝王舍身后，又由群臣奉赎，事颇可怪。但据《法显传》，谓竭叉国王作五年大会，供养都毕。王乃以种种财宝，沙门所须之物，共诸群臣，发愿布施。

布施僧已，还从僧赎。

可知舍身还赎，事源西方。此乃开大会时之通则，而非中国帝王之所创。中华法事威仪，应大都有所本。不出经传，必得之西来僧之口说。惜今日已不能一一溯其本源也。

六曰沙门致敬王者。沙门向例不跪拜王者，与中国礼俗不合。因而东晋以来，常有令致敬之事。成帝时，庾冰始创议，令沙门致敬，后桓玄又述其义，并不果行。宋孝武帝大明六年九月，使有司奏议令僧拜王者，有司答宜致敬。其文有曰：(《高僧传·僧远传》)

夫佛法以谦俭自牧，忠虔为道。不轻比丘，遭人必拜。目连桑门，遇长则礼。宁有屈膝四辈，而间礼二亲，稽颡耆腊，而直骸万乘者哉。故咸康创议，元兴载述，而事屈偏党，道挫馀分。今鸿源遥洗，群流仰镜，九仙罬宝，百神从职。而畿辇之内，含弗臣之氓。阶席之间，延抗礼之客。惧非所以澄一风范，详示景则者也。臣等参议，以为沙门接见皆当尽礼敬之容。依其本俗，则朝徽有序，乘方兼远矣。

《广弘明集》谓当时此制既行，"刳斮之虐，鞭颜皴面而斩之人，不胜其酷也"。则奉行诏令之严可知。然景和之中，此制又寝(语见《僧传》，参看《宋书·天竺传》。)

至齐武帝，又有令沙门于帝前称名，不得称贫道事。《高僧传·法献传》云：

时畅(玄畅)与献二僧，皆少习律检，不竞当世。与武帝共语，每称名而不坐。后中兴僧锺于乾弘殿见帝，帝问锺所

宜。锺答，“贫道比苦气”。帝嫌之。乃问尚书王俭：“先辈沙门与帝王共语何所称？预正殿坐不？”俭答：“汉魏佛法未兴，不见记传。自伪国稍盛，皆称贫道，亦预坐。及晋初亦然。中代有庾冰、桓玄等皆欲使沙门尽敬，朝议纷纭，事皆休寝，宋之中朝亦颇令致礼，而寻竟不行。自尔迄今，多预坐而称贫道。”帝曰：“畅、献二僧，道业如此，尚自称名，况复馀者！　羁拜则太甚，称名亦无嫌。”自尔沙门皆称名于帝王，自畅、献始也。

梁武帝时，朝臣议御座唯天子所升，沙门一不沾预，为释智藏所呵，乃止。(《续僧传·智藏传》)

七曰沙汰僧人。常人于信佛教多徒怀求福自利之心，因而乏革心净性之想。贪淫秽杂，恒利用社会之供养。在上者奖励殷勤，在下者遂骄奢自恣。故自晋桓玄以来，尝有下诏料简沙门之事。(玄教令及慧远答书，均见《弘明集》中。)宋文帝元嘉十二年丹阳尹萧摹之奏言：“寺像奢竞，无关神祇，有累人事。请自今以后，有欲铸铜像及兴造塔寺精舍，加以限制。”诏可。时又沙汰沙门罢道者数百人。孝武帝大明二年，有昙标道人与羌人高阇谋反。上因下诏沙汰。后有违犯，严加诛坐。非戒行精苦，并使还俗。但事竟未果行。(详《宋书·天竺传》)前废帝亦有驱僧毁寺之事。(亦见《天竺传》)齐武帝时，丹阳尹沈文季(沈于昇明二年为丹阳尹。)奉道排佛，乃建义符僧局，责僧属籍，欲沙简僧尼。天宝寺释道盛时为僧主，力行抗拒，曾上书武帝论之，(载《弘明集》中)事得宁息。(详《僧传·道盛传》)而帝曾使僧正法献、玄畅东往三吴沙简僧尼。(《僧传·法献传》)帝宴驾，遗诏有曰：“显阳殿玉像诸佛及供养具如别牒，可尽心礼拜供养之。应有功德事，可专在中。自今公私皆不得出家为道，及起立寺塔。以宅为精舍，并严断之。唯年六十，必有道心，听朝贤选序，已有别诏。”(《南齐书》本纪)陈后主即位未久，下诏书言及：凡僧尼道士，挟邪左

道，不依经律，并皆禁绝。（《陈书》本纪）

八曰僧官。朝廷因端肃僧纪，避免冒滥，乃有僧官之设。其详已不可考。惟知姚兴始立僧官。但晋朝则无所闻。（见《僧史略》“立僧正”条）《僧传·僧䂮传》，叙姚兴立䂮为僧正之事曰：

> 自童寿入关，远僧复集，僧尼既多，或有愆漏。兴曰：“凡夫学僧，未偕苦忍，安得无过？过而将极，过遂多矣。宜立僧主以清大望。”因下书曰：“大法东迁，于今为盛。僧尼已多，应须纲领，宣授远规，以济颓绪。僧䂮法师学优早年，德芳暮齿，可为国内僧主。僧迁法师禅慧兼修，即为悦众。法钦、慧斌共掌僧录，给车舆吏力。”䂮资侍中秩传诏羊车各二人。迁等并有厚给，供事纯俭，允惬时望，五众肃清，六时无怠。至弘始七年，敕加亲信仗身白从各三十人。僧正之兴，䂮之始也。

《续僧传·僧迁传》则谓晋氏始置僧司，不知何所据。其在南朝，亦有僧官之设，惟设置年代未可详考。京师上有都邑大僧正，次为都邑大僧都。（《续传·慧晅传》）僧正或亦称都邑僧主。（《僧传·道温传》）而《僧传》谓齐慧基，德被三吴，声驰海内，乃被敕为僧主，掌任十城。又谓齐永明中敕法献、玄畅同为僧主，分任南北两岸。（指秦淮河两岸）则内外僧职所管辖地方大小不同。僧官之立，意在端正纪纲，（《续僧传·僧远传》）沙简二众。（《僧传·法献传》）僧人讼事，悉依佛戒处断，不由国法科罪，并由僧官及寺主执掌。（参看《广弘明集》瑗律师《与梁朝士书》并《续传·瑗传》。）僧司均用僧人。亦有所谓白衣僧正。（《续传·智藏传》载梁武欲自为白衣僧正，可参看。）唐法琳《辩正论》谓梁时曾设功德局主及都功德主，其职不详。

九曰延僧至郡。南方朝廷人士出守外郡，尝延请名僧至郡。宋代此风甚盛。如孟𫖮为会稽太守，请昙摩密多同游，为之建立寺塔。又尝约畺良耶舍至郡，未果。谯王义宣镇荆州，请求那跋多罗

俱行,安置辛寺。颜竣出为东扬州刺史,携慧静俱行。王奂出镇湘州,携僧志道同游。(上见《高僧传》)陈晋安王伯恭于释慧觉深加礼异,出为湘州刺史,并请讲众,南行弘演。(《续传》)《宋书·张邵传》载江夏王义恭,就文帝求一学义沙门。会张敷将还江陵入辞,文帝令以后车载往。谓曰:“道中可得言晤。”敷不奉诏,上甚不悦,据此则帝王亦曾奖励外方臣工延款僧人也。按招僧均意在讲说,故所请者均长于义理之沙门也。

十曰僧尼干政。朝廷人士,既信奉释教,僧人遂间得因受敬信而干与政事。宋文帝时,释慧琳参与朝政,权重一时,前已言之。此外则比丘尼与政治发生关系亦颇重要。此则因后妃信佛,故得以出入宫禁,其事情虽暗昧,但史传亦间有所纪载也。

诸王与佛教

尼媪出入宫禁及贵人闺阁,为刘宋政治上颇显著之事。《宋书·武二王传》,谓义宣“白晰,美须眉,长七尺五寸,腰带十围,多蓄嫔媵,后房千余,尼媪数百”。而柳元景讨义宣、臧质等檄文亦曰:“姬妾百房,尼僧千记。”(见《质传》)《宋书·后妃传》载江湛让婚表中,叙公主之骄横,曰“尼媪竞前”,又曰:“尼媪自倡多知,务检口舌,其间又有应答问讯,卜筮师母。”宋世祖时周朗上疏,亦叹当时佛徒之腐败,有曰:“复假粗医术,托杂卜数,延姝满室,置酒浃堂。”(《周朗传》)又道育变服为尼,逃匿东宫。(《二凶传》)王国寺尼法净出入彭城王义康家,与沙门法略助孔熙先谋逆。(《范晔传》)《比丘尼传·德乐传》云:“王国寺尼法净、昙览染孔熙先谋,人身穷法,毁坏寺舍。”则尼出入宫府之事实也。《比丘尼传》又谓文帝于宝贤尼深加礼遇,孝武雅相敬待,明帝赏接弥崇,是帝王供养尼僧之证。《南史》:宋后废帝乘露车,无卤簿,往青园尼寺。则帝王亦且亲幸

尼寺。宋武帝萧皇后家素事佛。(《宋书·萧东开传》)后之信佛，虽无记载,然其侄思话(《僧传·僧彻传》)及思话子慧开(《僧传》《道汪传》、《邵硕传》及《宋书》本传。)均信佛。文帝袁皇后及皇太子劭、公主，均为昙摩密多设斋桂宫,请戒椒掖。参候之使,旬日相望。潘贵妃施地建东青园寺佛殿。(《比丘尼传·业首尼传》)路淑媛亦信佛。(孝武帝生母，路昭皇太后,见《僧传·道温传》。)孝武帝大明二年因昙标作乱，下诏沙汰沙门。但因诸寺尼出入宫掖，交关妃后，此制竟不行。(《宋书·天竺传》)路昭皇太后,当与有力也。齐梁陈诸代后妃信佛,少见记载。但齐阮淑媛疾笃,诸僧行道。(《南史》四十四)少帝微闻有人谋废立,以问萧坦之。坦之以为"诸尼师母"所言。则僧尼在宫禁妄自进言,(梁永康公主、丁贵嫔从僧祐受戒,见《僧传》。)在齐梁之世,亦有其事也。

南朝王子颇多信佛,宋有临川王道规,(《僧传·道照传》,见下引。)嗣子义庆,(《僧传》畺良耶舍、道儒、道冏传,《尼传·景晖传》。)江夏王义恭,(《僧传》慧益、昙颖、弘光传及《续传·僧旻传》,又《尼传·慧濬传》。)衡阳王义季,(《僧传》法恭、昙光传。)彭城王义康,(《僧传·昙迁传》。《宋书》本传,赐死时自谓"佛法自杀不复得人身",遂不肯自戕。)南郡王义宣,(《僧传·慧琚传》)庐陵王义贞,(《宋书》六十一记其与慧琳善)建平王弘(《僧传·法瑶传》)子景素,(《僧远·僧隐传》)巴陵王休若,山阳王休祐,(《僧隐传》)竟陵王诞,(《法愿传》)豫章王子尚。(《僧琚传》)齐有文惠太子及竟陵王,(下详)豫章文宪王嶷,(《齐书》)本传记其于后堂安佛像及供养外国二僧。《续传·智藏传》可参看。《尼传·慧绪传》。)及其子子范,(卒于招提寺僧房)子显,(阅《南齐书》可证其信佛。《广弘明集》载其御讲《大般若经序》。)子云,(死于显云寺,《广弘明集》载其《玄圃园讲赋》。)子晖,(听重云殿讲《三慧经》。上均见《南史》四十二。)临川王映,长沙王晃,(《续传·昙准传》。)宣都王鉴,(死时正行八关斋。)晋安王子懋,(七岁礼拜,上均见《南史》。)始安王遥光,(僧传·法度传》。)及巴陵王昭胄。(续传·僧旻传》,《尼传·法宣传》。又《祐录》十二载有巴陵王《法集目录》。)及

至梁代,武帝诸子多知佛法。(下详)其兄弟辈有临川王弘,(《南史》五十一,弘因释惠思得避难。参看《僧传·僧祐传》,《续传·僧伽婆罗传》。)安成王秀,(《南史》卷六十二言秀于荆州立王居寺,参看《续传·慧超传》。)南平王伟,(《南史》载其信佛,精玄学,《僧传·僧祐传》。)鄱阳王恢,(《南史》言其就僧治目疾,参看《僧传·保志传》。)始兴王憺。(《金石萃编》二六碑,谓其深信大道,又《僧传·明达传》)其侄辈有长沙王业,(《梁书》二十三谓其信佛)及子韶,(《续传·洪偃传》)衡阳王元简,(《僧传·昙斐传》及《尼传·法宣传》)桂阳王象(《续传·慧澄传》)其孙有大球。(《梁书》四十四)陈代则有晋安王伯恭,(《续传·慧觉传》)新安王伯固,鄱阳王伯山,新蔡王叔齐,(《续传·智聚传》)始兴王叔陵。(《南史》记其刺血写《涅槃经》)凡此诸王,或称信佛,或谓与僧人有一度因缘也。

皇子宗室因宫闱中帝王后妃之媚佛,耳濡目染,幼时即有感受。宋时道照善于唱导,音吐嘹亮,洗悟尘心。《僧传》云:

> 宋武帝尝于内殿斋。照初夜略叙"百年迅速,迁灭俄顷,苦乐参差,必由因果,如来慈应六道,陛下抚矜一切"。帝言善久之。斋竟,别嚫三万。临川王道规从受五戒,奉为门师。

《比丘尼传·净贤传》云:

> 宋文皇帝善之。湘东王彧龆龀之年,眠好惊魇,敕从净贤尼受三自归,悸寐即愈。帝益相善。

《僧传·僧瑾传》云:

> 少帝准(顺帝即位时年只十一岁)从受五戒。豫章王子尚崇为法友。

《僧祐传》云:

> 今上(梁武帝)深相礼遇。凡僧事硕疑,皆敕就审决。年衰脚疾,敕听乘舆入内殿,为六宫受戒。其见重如此。开善智藏法音慧廓皆崇其德素,请事师礼。梁临川王宏,南平王伟,仪

同陈郡袁昂，永康定公主，贵嫔丁氏，并崇其戒范，尽师资之敬。

《梁书》四十四云：

建平王大球，……性明惠夙成。初侯景围京城，高祖素归心释教，每发誓愿，恒云："若有众生应受诸苦，悉衍身代。"当时大球年甫七岁，闻而惊谓母曰："官家尚尔，儿安敢辞！"乃六时礼佛，亦云："凡有众生应获苦报，悉大球代受。"

诸王幼时已受宫内佛教之影响。及年稍长就学，更染士大夫信佛之风，因而不但奉法虔敬，且间精于玄理。按东晋会稽王昱与名僧支道林等交游，及即帝位，甚奖佛理。凡南朝帝王即位，年岁稍长知文学者，靡不奖励佛学，并重玄理。宋宜都王义隆，年十四，博涉经史，善隶书。宋武帝使名僧慧观与之游，(见《观传》)及即位为文帝。孝武帝即位时年二十四岁，亦稍有文才。明帝为湘东王时，好读书，爱文义。均颇信佛，而文帝、孝武且于玄谈亦特加提倡。(如顿渐义)此则因与士大夫往还，而颇知当世所注意之理论也。宋临川王义庆爱好文义，晚年奉养沙门。观其所作《世说》八卷，其醉心魏晋清流之风尚，可以想见。及至齐朝，文惠太子、豫章王嶷、竟陵王子良均笃信释教，并重义理。故佛学盛极一时。竟陵王领导名流，尤为大法之功臣也。

齐竟陵王

竟陵文宣王萧子良于刘宋禅让之际，齐高帝颇为倚重。武帝时进位司徒，少有清尚，倾意宾客。才儁之士，皆游集其门。开西邸(在鸡笼山)，多聚古人器服以充之。范云、萧琛、任昉、王融、萧衍(梁武帝)、谢朓、沈约、陆倕并以文学尤见亲待，号曰八友。柳恽、王僧孺、江华、范缜、孔休源亦预焉。集学士抄五经百家，依《皇览》例

为《四部要略》。与文惠太子甚相友悌,常共招致名僧讲说佛法。计其所敬礼之僧尼见于《高僧传》、《比丘尼传》者极多。其最有名者有玄畅、(始弘《华严经》,竟陵亦重此经,并行华严斋法。)僧柔、慧次、(请其抄《成实论》)慧基、(曾注《法华经》。王曾手书此经。)法安、(曾注《净名》,王亦著《维摩义略》。)法度、(栖霞寺之开山祖)宝誌(神僧)、法献、僧祐、智称、道禅、(均律师)法护、法宠、僧旻、智藏(梁时名僧)等。齐、梁二代之名师,罕有与其无关系者。常抄《华严》、《大集》诸经律凡三十六部。《南齐书》本传谓当时道俗之盛,江左未有也。(永明七年二月二十日,王集善声沙门于京邸,造《经呗新声》。为当时考文审音之一大事。四声学说成立于永明之世,与此有关。详民国二十三年四月《清华学报》陈寅恪《四声三问》。)

子良敬信甚笃。数于邸园营斋戒,大集众僧,至赋食行水,或躬亲其事,世颇以为失宰相体。(《南齐书》本传)作华严斋、龙华会并道林斋。尝舍身放生施药,手书佛经七十一卷。又供养佛牙。(《祐录》十二著录其《佛牙记》,参看《僧传·法献传》及《珠林》十二)其平生所著弘法文字,梁时集为十六帙,一百十六卷。(目载《祐录》卷十二)奉戒极严。(著有《僧制》一卷。又作《清信士女法制》三卷,并以示朝臣。《艺文类聚》七七载王融《谢示法制启》。)自名为净住子。(净住子之名,系因永明八年感梦而得。详见《广弘明集》道宣《统略净住子序》。)著有《净住子净行法门》二十卷。(道宣略为一卷,载《广弘明集》中。)琅琊王融为之作颂。并“开筵广第,盛集英髦,躬处元座,谈叙宗致”。听者云集。其旨在“制御情尘,增长善根”。(详道宣序)因其奉佛首重修行,故颇以为与孔教之旨相合。谓内外之教,其本均同。故在上位者宜信大法,以道化物。《弘明集》载其《与孔稚珪书》,自言“司徒之府,本五教是劝”。于端正人心,甚为注重。故《齐书》本传亦曰:“子良劝人为善,未尝厌倦,以此终致盛名。”竟陵王者,乃一诚恳之宗教徒也。

但文宣于佛教义理亦颇致力提倡,曾注《遗教经》一卷,著《维

摩义略》五卷,《杂义记》二十卷,《祐录·竟陵王法集录》均著录。同书又有《会稽荆雍江郢讲记》一卷，及《西州法云小庄严普弘寺讲》并《述羊常弘广斋》,共一卷,均可证子良甚重讲筵。王于西邸招致学人文士,详究玄宗。如荆州隐士刘虬,精佛理,长制作,述善不受报、顿悟成佛义,注《法华》,讲《涅槃》、大小品,子良作书招之。(书载《广弘明集》中)并使庾杲之作书致刘(见同书中)书中叙西邸讲学之情况曰:

君王卜居郊郭,萦带川阜。显不徇功,晦不标迹。从容人野之间，以穷二者之致。且弘护为心，广敷眞俗。思闻系表，共剖众妙。

至若延致名僧讲说,则常见于《僧传》。《广弘明集》沈约《竟陵王发讲疏》有云:

乃以永明元年二月八日置讲席于上邸，集名僧于帝畿。皆深辩眞俗,洞测名相。分微靡滞,临疑若晓。同集于邸內之法云精庐。演玄音于六霄,启法门于千载。济济乎,实旷代之盛事也。

《续传·法护传》云:

齐竟陵王总校玄释,定其虛实。仍于法云寺建竖义斋,以护为标领。

又《法申传》云:

〔竟陵王〕永明之中,请二十法师弘宣讲授。

《智藏传》云:

太宰文宣王建立正典，绍隆释教。将讲《淨名》，选穷上首,乃招集精解二十余僧。

《祐录》十一载《略成实论记》云:

齐永明七年十月文宣王招集京师硕学名僧五百余人，请

定林僧柔、谢寺慧次法师于普弘寺迭讲。

据此则南齐讲席甚盛，多出文宣之护持。又按《续传·慧超传》云：

齐永明中竟陵王请智秀法师与诸学士随方讲授，西至樊邓。

则竟陵王且使名僧四方传教，其用心可谓弘矣。又据《略成实论记》曰：

公每以大乘经渊深，……而近世陵废，莫或敦修。弃本逐末，丧功繁论。（指《成实论》）

子良盖服膺大乘空理。观其重视《净名》，亦可以证。而《成实》之式微，《三论》之复兴，亦导始于此。（见下第十八章）子良之学，首以大乘玄理为本。故平生盛弘讲说。志在“总校玄释，定其虚实”。次以洗心灭累为用。故劝人为善，期于以道化物。前者以释、老并谈，后者视释、孔同重也。

夷夏之争

按《时非时经》后有《记》曰：

被褐怀玉，深智作愚。外如夷人，内怀明珠。千亿万劫，与道同躯。

是记为凉州道人于阗城中所写。（未详年代）夫华人奉佛，本系用夷变夏。及至魏晋，佛教义学与清谈玄学同以履践大道为目的。深智之夷人与受教之汉人，形迹虽殊，而道躯无别。自无所谓华戎之辨。由凉州道人在于阗城中写汉文经典之事观之，东西文化交相影响，可谓至深。而读其后记，则更可测知魏晋玄佛同流，必使夷夏之界渐泯也。

但魏晋以来虽因玄佛二家合流，而华戎之界不严。然自汉以

后，又因佛道二教分流，而夷夏之争以起。(西晋道士王浮作《化胡经》，提出此问题。)晋宋之际，道教之势力逐渐确立，教会之组织、经典之造作整理均已具有规模。北朝道教势力由寇天师而光大，遂有太武世之法难。南方佛道之争亦渐烈。晋简文帝时，尼道容反对清水道师王濮阳。(见《尼传》)宋时沈攸之刺荆州，普沙简沙门。(《尼传·慧绪传》)攸之在荆州曾有道士陈公昭，贻以天公书。攸之当信道教者也。齐初丹阳尹沈文季奉黄、老，欲沙汰僧尼。又于天保寺设会，令道士陆修静与僧道盛议论。(《僧传》)因二教之斗争，而双方伪造经典，以自张其教。道士所根据者为《化胡经》、《西升经》等。僧人亦唱月光童子及三圣化导之说。月光童子故事，见于《申日经》。三圣化导之说，见于《冢墓因缘四方神咒经》与《清净法行经》。盖皆于晋宋间发见而流行者也。(详《国学季刊》四卷二号王维诚《老子化胡说考证》)及至宋末，道士顾欢乃作《夷夏论》以黜佛。为宋齐间二教上之一大事。(论见《南齐书》五十四)

北朝道佛之争根据在权力。故其抗斗之结果，往往为武力之毁灭。南方道佛之争根据为理论。而其诤论至急切，则用学理谋根本之推翻。南朝人士所持可以根本推翻佛法之学说有二。一为神灭，一为夷夏。因二者均可以根本倾覆释教。故双方均辩之至急，而论之至多也。

自汉时牟子述或人之问，即讥信佛者之用夷变夏。晋世王浮作《化胡经》，亦持华戎之辨。其后朝臣奏疏，道俗论著，常有所争辩。而震动一时之著作，则为顾欢之《夷夏论》。顾欢，字景怡，一字玄平，吴兴盐官人。好黄、老，通解阴阳书。为数术，多效验。卒时在南齐初。其作《夷夏论》，在刘宋末叶。(时袁粲为司徒)初欢以佛道二家互相非毁，乃作此论。虽会同二教，而意党道。谢镇之(明帝时散骑常侍)、朱昭之(谦之之父，吴郡钱塘人)、朱广之(字处深，吴郡钱塘

人,才理精诣,临川王常侍)均著论难之。司徒袁粲亦托为道士通公作驳,(文见《南齐书》。通公或曰慧通。但慧通另作有《驳夷夏论》。)僧人慧通与僧愍亦有驳议。(除袁粲文外,均载《弘明集》中。)而明僧绍之《正二教论》,亦对顾论而作。(《通载》谓周颙亦有驳论。)

顾欢虽谓孔、老、释同为圣人,然其执夷夏之界以黜佛则甚明。如曰:

> 端委搢绅,诸华之容。剪发旷衣,群夷之服。擎跽磬折,侯甸之恭。狐蹲狗踞,荒流之肃。棺殡椁葬,中夏之风。火焚水沉,西戎之俗。全形守礼,继善之教。毁貌易性,绝恶之学。

又曰:

> 今以中夏之性,效西戎之法。既不全同,又不全异。下弃妻孥,上废宗祀。嗜欲之物,皆以礼伸。孝敬之典,独以法屈。悖礼犯顺,曾莫之觉。弱丧忘归,孰识其旧?且理之可贵者道也,事之可贱者俗也。舍华效夷,义将安取?若以道邪,道固符合矣。若以俗邪,俗则大乖矣。

其答袁粲之文有曰:

> 又夷俗长跽,法与华异。翘左跂右,全是蹲踞。故周公禁之于前,仲尼诫之于后。又佛起于戎,岂非戎俗素恶邪?道出于华,岂非华风本善邪?

顾玄平之要旨在根据中、印国民性之殊异,而言西方之教不可行于中国。至谓印土俗恶,华风本善,则疑本出于《化胡经》。按汉代所传,称印人不杀伐,未言风俗不良。至晋以后,乃有其说。《后汉纪》言身毒俗修浮图道,不杀伐,弱而畏战。并言其内属之后,因汉人之奸猾无行者来居,遂诈谋滋生,习俗以坏。此当为汉代之传说。但晋时《化胡经》谓"胡人刚而无礼"。(见《笑道论》所引。又《北山录》五引王浮《化胡经》云:"胡人凶犷,故化之为佛,令髡赭绝嗣。"又吴支谦《维摩经》云:

“此土人民刚强难化。”则《化胡经》之言疑采佛经所传，而过甚其辞。)《正诬论》诬佛者申《化胡经》说，谓“其俗父子聚麀，贪婪忍害，昧利无耻，侵害不厌，屠裂群生”。《后汉书·西域传》虽亦言天竺人弱，“修浮图道，遂以成俗”。然其《赞》则谓其人“不率华礼，莫有典书，若微神道，何恤何拘”。此外在范蔚宗之前，桓玄难王中令，亦言“六夷骄强，非常教所化。故大设灵奇，使其畏服”。与范同时之何承天答宗少文，亦谓华戎自有不同。“何者？中国之人，禀性清和，含仁抱义，故周、孔明性习之教。外国之徒，受性刚强，贪欲忿戾，故释氏严五科之戒”。(均见《弘明集》。谢康乐亦以为华夷性殊，故孔释立教有异。详见《广弘明集·辨宗论》。)顾欢之论，全用斯义。故其辨二教曰：

> 寻圣道虽同，而法有左右。始乎无端，终乎无末。泥洹仙化，各是一术。佛号正眞，道称正一。一归无死，眞会无生。在名则反，在实则合。但无生之教赊，无死之化切。切法可以进谦弱，赊法可以退夸强。佛教文而博，道教质而精。精非粗人所信，博非精人所能。佛言华而引，道言实而抑。抑则明者独进，引则昧者竞前。佛经繁而显，道经简而幽。幽则妙门难见，显则正路易遵。此二法之辨也。圣匠无心，方圆有体。器既殊用，教亦异施。佛是破恶之方，道是兴善之术。兴善则自然为高，破恶则猛勇为贵。佛迹光大，宜以化物。道迹密微，利用为己。优劣之分，大略在兹。

顾本信道，其说上溯出自王浮，自不足怪。及齐世有道士假张融作《三破论》，诋毁佛法，极为无理。但其言曰：“此三破之法，(入国破国，入家破家，入身破身。)不施中国，本止西域。”因“胡人无二，(疑是仁字)刚强无礼，不异禽兽，不信虚无，老子入关，故作形像以化之。”又云：“胡人粗犷，欲断其恶种。故令男不娶妻，女不嫁夫。”其大意仍指佛教为“灭恶之术”，与顾欢之旨无异也。论出，刘勰、释僧顺作文

驳之。约在同时,释玄光作《辩惑论》,亦痛斥道教之妄。(上均见《弘明集》)

本末之争

魏晋以来,学问之终的,在体道通玄。曰道,曰玄,均指本源。三玄佛法均探源反本之学。释、李之同异,异说之争辩,均系于本末源流之观念。党释者多斥李为末。尊李者每言释不得其本。而当时又常合玄佛为道家,以别于周、孔之名教。道训与名教之同异,亦为本末之别。因均是本末之争,故须伪造故事,以定其先后。道士曰:孔子曾学于老聃,而浮屠亦在其教化之列。佛家曰:老子闻道于竺乾古先生。古先生者,佛也。(《弘明集·正诬论》)又曰:"佛遣三弟子震旦教化:儒童菩萨,彼称孔丘;光净菩萨,彼称颜渊;摩诃迦叶,彼称老子。"(道安《三教论》引清净《法行经》。僧顺《释三破论》亦引之。)因是而自道教言,则老氏之教理本玄虚,而其入关教胡者,乃形象之化。(见刘勰《灭惑论》,及僧顺《释三破论》。)自佛家言,则释迦实达空玄无形之真境,而五千文只于导俗。神仙张陵,更为下劣。(《灭惑论》)范泰及谢灵运,皆称"《六经》典文,本在济俗为政。必求性灵真奥,岂得不以佛经为指南耶?"(《僧传·慧严传》引宋文帝语)明僧绍作《正二教论》,谓释迦所发乃"穷源之真唱",周、孔、老、庄乃"帝王之师"。又谓"经世之深,孔、老之极","神功之定,佛教之弘"。又言"佛明其宗,老全其生。守生者蔽,明宗者通"。故孔、老之教,可以"资全生灵,而教域中"。佛氏"超宗极览,寻源讨源",真能通玄体道,明乎天人之际矣。此明惟佛能穷源尽性,而仅许孔、老为善权救物也。张融《门律》,以为"道也与佛,逗极无二。寂然不动,致本则同"。周颙难之,意谓《般若》法性,《老子》虚无,为本一末殊,本末俱异耶?若谓本一,则佛、老必有一为本,一为末。若谓本末俱

异，则将有二本耶？是二教之先后，仍为本末之争。而周氏之意，《老子》之虚无实不及佛法之即色非有。本固无二，致本者释而非李。是本末之辨，固犹为有无之分也。（参看第十八章《三宗论》条）

又一本之说，玄学佛法之所同信。魏晋以来，玄谈佛法所求者道，道一而矣。故刘勰之言曰："至道宗极，理归乎一。妙法真境，本固无二。"（《灭惑论》）萧子良曰："真俗之教，其致一耳。"（《与孔中丞书》）孔稚珪曰："推之于至理，理至则归一。置之于极宗，宗极不容二。"（《答萧司徒书》）明山宾曰："教有殊途，理无二致。"（《答敕问神灭论》）朱昭之曰："苦甘之方虽二，而成体之性不二。"（《难夷夏论》）颜延之曰："天之赋道，非差戎华。人之禀灵，岂限外内？"（《庭诰》，上均见《弘明集》。）信佛之刘虬曰："自极教应世，与俗而差。神道救物，称感成异。玄圃以东，号曰太一。罽宾以西，字为正觉。东国明殃庆于百年，西域辩休咎于三世。希无之与修空，其揆一也。"（《祐录·无量义经序》）道士孟景翼作《正一论》曰："《宝积》云，佛以一音广说法。《老子》云，圣人抱一以为天下式。一之为妙，空玄绝于有境，神化赡于无穷。为万物而无为，处一数而无数。莫之能名，强号为一。在佛曰实相，在道曰玄牝。道之大象，即佛之法身。"（《南齐书·顾欢传》）梁武帝《会三教诗》曰："穷源无二圣。"（《广弘明集》）沙门慧琳作有《均善论》。居士沈约作有《均圣论》。盖自玄风飙起，殊途同归之说即大盛。故向子期以儒道为壹，应吉甫谓孔、老可齐。（谢灵运《辨宗论》语）袁弘《后汉纪》之论，皇侃《论语》之疏，均常合名教自然为一。非佛徒一方之言也。（《梁书·徐勉传》曰："勉以孔、释二教殊途同归，撰《会林》五十卷。"）夫"心源本无二，学理自归真"。（《广弘明集》智藏《和武帝会三教诗》）是谓同归一本。但心之感受不同，见理深浅殊异，故救物之方，行化之迹，各有殊异。明其本者，直探心性之源。循其迹者，各设方便之术。前引《三破论》，谓老明虚无，佛仅形象。孙绰

《喻道论》,谓“周、孔教极弊,佛教明其本”。二者各尊其所信之道,谓能达心源之本,而鄙他教为末。至若道士孟景翼,谓佛之法身即《老》之大象。宗炳《明佛论》言无为而无不为,即法身无形,普入一切。是均言本只有一,而二教均了达此本也。谢灵运作《辨宗论》,谓佛主一极,孔言能至,合之而有顿悟之说。此则截短取长,合二者而明新义。说虽新奇,然其认两教一体,固甚显然也。

魏晋玄学以《老》、《庄》为大宗。圣人本无,故《般若》谈空,与二篇虚无之旨,并行不悖,均视为得本探源之学。周、孔圣人,虽亦体无。然名教乃帝王行化之术,遂常视为支末。刘宋以后,儒学渐昌,且受朝廷之奖励。士大夫玄谈所资亦不仅濑乡,兼及洙泗。然时人所研读之材料虽不同,然其谈儒术仍沿玄学之观点,与王弼注《周易》、何晏解《论语》固为一系。梁世皇侃作《论语集解义疏》。其行文编制,颇似当世佛经注疏。而其称圣人无梦,(见卷四)则佛典本有其说。弋钓之解(卷四)见于慧远之书。(《答何镇南书》)论者谓其直“刻画瞿昙,唐突洙泗”。(黄侃《汉唐玄学论》)又其引缪播曰:“学末尚名者多,顾其实者寡。回则崇本弃末。”(卷三)此盖以颜回之所以崇本者,在其心“屡空”,而空者犹虚也。言圣人体寂,而心恒虚无累。(此承何晏之说,见卷六。)又解“颜回不违如愚”有曰:“自形器以上,名之为无,圣人所体也。自形器以还,名之为有,贤人体之。”(卷一)似乎皇疏之意,以为颜子贤人,庶几乎以无为体。但心复为未尽,故仍不超于形器之域也。总之,此仍为本末有无之辨,而以虚无为本,则仍是玄学。故就此疏观之,则所讨论之中心问题,释孔固亦同也。

五朝之所谓本末,略当后世之所谓体用,前已言之。(见第八章)本末既为当世所讨论之中心问题。故他种之争论,往往牵涉及此。慧远论沙门不致敬,谓求宗体极者不顺化。盖“幽宗旷邈,视

听之外，不变之体，超乎世表。故可抗礼万乘，高尚其事”。其论沙门袒服，亦就求宗不顺化立论。郑道子反对踞食，与沙门书有云："夫圣人之训，修本祛末，即心为教，因事成用。未有反性违形，而笃大化者也。"此均本末体用之说也。至若《夷夏论》，谓“圣道虽同，而法有左右”。“佛是破恶之方，道是兴善之术”。则夷夏之道本固相同，而其异者方法之末耳。

本末之分，内学外学所共许。而本之无二，又诸教之所共认。此无二之本，又其时人士之所共同模拟追求。模拟未必是，追求未必得。但五朝之学，无论玄佛，共以此为骨干。一切问题，均系于此。因此玄学佛教固为同气。其精神上可谓契合无间。其时之佛玄合一，而士大夫之所以与义学僧人交游，亦为玄理上之结合。此南朝佛教之特质，吾人所当注意者也。

范缜《神灭论》

又当时之所谓本者，指心性之源。故心神之研究为主要题目之一。神不灭之争论尤为激烈。盖中国佛教向执神明相续以至成佛。若证神明之不相续，则佛教根本倾覆。晋宋之间，讨论极多。迨乎南齐，复有范缜《神灭论》出，而朝野大哗。

范缜，字子真，范云之从父兄，萧琛之外兄。《南史》传云：后为宜都太守。性不信鬼神。时夷陵有伍相庙、唐汉三神庙、胡里神庙，缜乃下教断不祠。常盛称无佛，不信因果，著《神灭论》。竟陵王萧子良集僧难之，而不能屈。萧琛、曹思文、沈约均作论驳之。(均载《弘明集》中）太原王琰著论讥缜曰：“呜呼范子，曾不知其先祖神灵所在！”欲杜缜后对。缜又对曰：“呜呼王子，知其先祖神灵所在，而不能杀身以从之。”其险诣皆类此也。子良使王融谓之曰："神灭既非理，而卿坚执之，恐伤名教。以卿之大美，何患不至中书

郎？而故乖剌为此，可便毁弃之。”缜大笑曰：“使范缜卖论取官，已至令仆矣，何但中书郎耶！”缜本与梁武帝有西邸之旧，及帝即位，令臣下答范论。答者六十四人。（亦载入《弘明集》）此可见《神灭论》之震动一时也。

缜盖有见于佛教之害政蠹俗而作论。意谓形神名异体一，形外别无神。心神既无，佛自不有。《南史》载其论（亦载《梁书》及《弘明集》），略曰：

> 神即形也，形即神也。形存则神存，形谢则神灭。形者神之质，神者形之用。是则形称其质，神言其用。形之与神，不得相异。神之于质，犹利之于刃。形之于用，犹刃之于利。利之名，非刃也。刃之名，非利也。然而舍利无刃，舍刃无利。未闻刃没而利存，岂容形亡而神在？

但人之质与木之质有异。人质有知，木质无知。二者因质殊，而有知有不知。及人既死，则成无知之质。生前死后，质亦殊也。自生至死，盖如“因荣木变为枯木。枯木之质，宁是荣木之体？”

范又谓知与虑乃浅深之别。而心之有是非之虑，乃因一神而异用也。虑之本即此五脏之心，此外别无体也。至若知有凡圣，则亦归之于形质之殊。故曰：

> 金之精者能照，秽者不能照。能照之精金，宁有不照之秽质？又岂有圣人之神，而寄凡人之器？亦无凡人之神，而托圣人之体。是以八彩重瞳，勋、华之容。龙颜马口，轩、皋之状。此形表之异也。比干之心，七窍并列。伯约之胆，其大如拳。此心器之殊也。是以知圣人区分，每绝常品。非惟道革群生，乃亦形超万有。凡圣均体，所未敢安。

阳货虽貌似孔子，然其不同在乎心器。又圣器亦且各别。是以“晋棘楚和，等价连城。骅骝盗骊，俱致千里”。至若儒教主祭祀祖先

之神，则意在从孝子之心，而厉渝薄之意。世俗虽传有妖怪鬼神，但决非神不灭因而有鬼也。

范又以为生灭荣枯，有欻有渐，物之理也。孕育系禀之自然。佛家诞妄，乃以为出乎因果。于是对于人民惧之以地狱之说，诱之以来生之报，致使天下竭财以趣僧，破产以趋佛，病民害国，莫此为甚。

> 若知陶甄禀乎自然，森罗均于独化。忽焉自有，恍尔而无。来也不御，去也不追。乘乎天理，各安其性。小人甘其垄亩，君子保其恬素。耕而食，食不可穷也。蚕以衣，衣不可尽也。下有馀以奉其上，上无为以待其下。可以全生，可以养亲，可以为人，可以为己，可以匡国，可以霸君，用此道也。

盖范缜《神灭论》最后主旨，即在崇自然，破因果。《南史》本传记之颇悉。文曰："竟陵王问缜曰：'君不信因果，何得富贵贫贱？'缜答曰：'人生如树花同发，随风而堕，自有拂帘幌坠于茵席之上，自有关篱墙落于粪溷之中。坠茵席者，殿下是也；落粪溷者，下官是也。贵贱虽复殊途，因果竟在何处？'子良不能屈，然深怪之。缜退论其理，乃著《神灭论》。"

陈世朱世卿著《性法自然论》，（释真观作《因缘无性论》驳之，均载《广弘明集》中。）亦旨在崇自然以破因果。（按刘孝标《辩命论》亦有此意） 如其文有曰：

> 譬如温风转华，寒飙扬雪。有委溲粪之下，有累王阶之上。风飙无心于厚薄，而华霰有秽净之殊途。天道无心于爱憎，而性命有穷通之异术。子闻于公待封而封至，严母望丧而丧及。若见善人，便言其后必昌。若睹恶人，便言其后必亡。此犹终身守株而冀狡兎之更获耳。

梁武帝

南朝佛教至梁武帝而全盛。武帝原在竟陵王门下,(《金楼子》卷二)自早与僧人有接触。其佛教之信仰与其在鸡笼山西邸,有重大之关系。盖武帝一系恐原系道教世家。其《舍道归佛文》(《广弘明集》)有曰:

弟子经迟迷荒,耽事老子。历叶相承,染此邪法。

《隋书·经籍志·道经部》有云:

武帝弱年好事,先受道法。及即位,独自上章。朝士受道者众。三吴及海边之际,信之逾甚。

武帝弱年之所以奉道,当由家世之熏染。而中年之改奉佛,当由其在竟陵门下与名僧及信佛之文人交游,而渐有改变也。

武帝一热烈之佛教信徒也。即皇帝位三年乃舍道归佛。其愿文有曰:

愿使未来世中,童男出家,广弘经教,化度含识,同其成佛。宁在正法之中,长沦恶道,不乐依老子教,暂得生天。

在位四十八年,几可谓为以佛化治国。徵扶南僧人僧伽婆罗于寿光殿等处译经。初翻经日,帝躬临法座,笔受其文。(天监五年)礼接甚厚,引为家僧。又有扶南僧曼陀罗,亦被敕共翻经(《续传·僧伽婆罗传》)。又曾遣僧诣外国寻禅经(《祐录》十二)。而天竺沙门真谛,亦闻萧主之名,远来扬都(详《续传》)。帝造金银铜像甚多。如造丈八铜像置光宅寺。(天监八年,详《僧传·法悦传》。)敕僧祐督造剡溪大石像。(天监十二年至十五年,《僧传·僧护传》)建爱敬、智度、新林、法王、仙窟、光宅、解脱、开善诸寺。(详《南朝佛寺记》)而尤以同泰寺为最伟大。(详见《建康实录》,及《广弘明集》梁简文帝《上大法颂》所记。据《建康实录》,寺创于普通八年。但在《续传·法云传》,似六年前已立寺。)常设大会,数次舍身。(《南史》载帝设大

会十六次，舍身四次。）立十无尽藏。（《祐录》十二。又《广弘明集》萧子显《御讲摩诃般若经序》云："上造十三种无尽藏，有放生布施二科。"）于禅定至为重视，搜寻学者，集于扬都。（详《续传·习禅篇论》）于僧人戒律，甚为注意，尝亲受菩萨戒。（天监十八年，见《续传·慧约传》、《南史》六。）法名冠达。（见《续传·智顗传》）敕抄撰戒律（《明彻传》）。因重僧律，命法超为都邑僧正。以律繁广，撰《出要律仪》十四卷，通下梁境，并依详用。普通六年，遍集知事及于名解，敕法超讲律，帝亲受戒规。（《法超传》）又因僧尼未调习，帝欲自为白衣僧正，经智藏之斥阻而止。（普通三年，见《智藏传》。）自汉以来，僧徒因许食三净肉，未普断杀。帝乃依《涅槃》、《四相品》等经文，制断酒肉。（文见《广弘明集》）言不得著革屣，（《广弘明集·唱断肉经竟制》中语）并与周舍论断肉。（见同书）言"白衣食肉不免地狱"，故在位宗庙荐馐用蔬果。（详《南史》六，天监十六年。）慎刑狱，常行大赦。天监中便血味备断，日唯一食，食止菜蔬。（详《三宝记》十一）作《净业赋》，其旨与萧子良之《净住子》相同，自谓并远房室，不服医药，四十余年。（详《广弘明集·净业赋序》）其《断酒肉文》有曰："但经教亦云，佛法寄嘱人王。是以弟子不得无言。"盖其弘法，似阿输迦，而且或以之自比也。

武帝治国，并敦儒术。其下诏置五经博士有曰："二汉登贤，莫非经术。服膺雅道，名成行立。魏晋浮荡，儒教衰歇。风节罔树，抑此之由。"其提倡佛法，亦往往参合儒教。其议论佛理，亦常引及儒书。（如《敕答臣下神灭论》）承江南习俗，特重亲丧。《历代三宝记》卷十一云：

> 常以庭荫早倾，常怀哀感。每叹曰："虽有四海之尊，无以得申罔极。"故留心释典。

武帝常作《孝思赋》。其序有曰：

> 今日为天下主，而不及供养。譬犹荒年而有七宝，饥不可

食，寒不可衣，永慕长号，何解悲思？乃于钟山下建大爱敬寺，（延袤七里，供应千僧。）于青溪侧造大智度寺，（有塔七层，尼五百。）以表罔极之情，达追远之心。（参看《金楼子》所记。）

而其《净业赋序》有曰：

> 乃至南面，富有天下，远方珍羞，贡献相继。海内异食，莫不毕至。方丈满前，百味盈俎。乃方食輟筯，对案流泣，恨不得以及温凊，朝夕供养，何心独甘此膳！因尔蔬食，不啖鱼肉。

故武帝信佛之动机，实杂以儒家之礼教也。

武帝虽为宗教实行家。但究本文人，染当世学术之风气，于佛教特重义学。在位搜求佛典，整理经籍。其学问宗旨，在《般若》、《涅槃》。（当于后详之）曾作《义记》数百卷，躬自讲说。实染清谈之风。又自讲《老》、《庄》、《周易》，故其佛学之性质仍不脱玄学。《颜氏家训·勉学篇》论玄风曰：

> 洎乎梁氏，兹风复阐。《庄》《老》《周易》，总谓三玄。武皇简文，躬自讲论。

按梁时佛教常微有华而不实之嫌。朝臣信佛，自常附和人主。（如臣下多人答《神灭论》，旨在揄扬，并无新义。）而僧人亦有名士风味，乏笃实之精神。唐道宣论梁代佛教，颇多微词。如曰"每日敷化，但竖玄章。不睹论文，终于皓首。如斯处位，未曰绍隆"。又谓梁世僧人但"慧解是长，仪范多杂"。（《续传·义解篇论》）又云"于时佛化虽隆，多游慧辩，词锋所指，波涌相凌。至于徵引，盖无所筹。可谓徒有扬举之名，终亏直心之实。"（此言其时禅定之不修，见《续传·习禅篇论》。）其时佛徒习尚之浮华，盖可知矣。

当时风俗柔靡浮虚，不求实际。不但三玄复盛，佛子亦乏刚健朴质之精神。国势外象安定，内实微弱，梁武帝因此而亡国杀身。史言帝困于侯景，斋戒不废。卒时卧净居殿，口苦索蜜不得，遂殂。

夫净居为戒行之名，蜜食为佛徒医物之一。（参看《僧传》记慧远死时事）武帝诚可谓身殉其教也。但世人每以侯景之乱，专归咎于佛法。实则国力之衰，首由于风尚之文弱浮华。而当时政事学术以及佛教无不有浮弱之表现。专罪佛法，实因果倒置，非能观事变之全体也。《颜氏家训·涉务篇》，叙其时士大夫之风气曰：

梁世士大夫，皆尚褒衣宽带，大冠高履。出则车舆，入则扶持。郊郭之内，无乘马者。周弘正为宣城王所爱，给一车，下车常服御之。举朝以为放达。至乃尚书郎乘马则纠刻之。及侯景之乱，肤脆骨柔，不堪行步。体羸气弱，不耐寒暑。坐死仓卒者，往往而然。

庾子山《哀江南赋》叙梁时之情况曰：

天子方删诗书，定礼乐。设重云之讲，开士林之学。谈劫烬之灰飞，辨常星之夜落。地平鱼齿，城危兽角。卧刁斗于荥阳，绊龙媒于平乐。宰衡以干戈为儿戏，缙绅以清谈为庙略。

颜之推、庾子山均有心人，述其耳闻目击，自不谬也。

然南朝佛教势力之推广，至梁武帝可谓至极。盖以外象言之，其时京师寺刹多至七百。而同泰寺之壮丽，爱敬寺之庄严，剡溪石像之伟大，（像乃僧祐所规划，僧护所发愿，坐躯高五丈，立形十丈，龛前驾三层堂，又造门阁殿堂，并立众基业。详见《护传》。武帝时上下竞营功德，当极病民，荀济上书谏之。）前此未有。以僧众言之，则名僧众多，缙豪归附。讲筵如市，听者如林。宫内华林园为讲经之所。宫外同泰寺为帝王舍身之区。中大通元年，设四部无遮大会，道俗会者五万余人。京外西极岷蜀，东至会稽，南至广州，同弘佛法。至若佛经浩瀚，已至整理之时。故武帝三次敕编目录。卷帙既多，为初学便利计，常有纂集。僧尼传记，亦颇多撰述。（均详下第十五章）至若思想，则尤义计繁兴，学人成群。三论成实，对立代起。《涅槃》《华严》，影响深

入。僧人之威力更出帝王之上。武帝为之给使洗濯烦秽。稍有不洽,则可上正殿踞法座抗议。(《续僧传·智藏传》) 是以本期佛教势力之扩张,至此已造极峰也。梁昭明太子(武帝长子,名统。)亦崇信三宝,遍览众经。乃于宫中别立三慧义殿,专为法集之所,招引名僧,谈论不绝。太子自立二谛及法身义,并有新意。简文帝(武帝第三子,名纲。)崇信亦甚,其所著作,旨多弘法。元帝(武帝第七子,名绎。)更深崇信,《法华》《成实》,常自敷扬。盛开学府,广召义僧,还遵旧辙。惟武帝诸子亦均文士,其信仰之性质略同乃父。而国家不宁,亦无何新发展也。

武帝时佛法既盛,自生种种流弊,而引起反动。当时郭祖深、荀济之上疏直谏,亦佛教极盛之反证也。

郭祖深与荀济之反佛

齐梁二代,释教势盛。朝臣殊不敢诽议佛法。顾欢、范缜之言论,固引起一时之争执,然与政事无关。梁武帝时,郭祖深舆榇上疏,有封事二十九条。武帝大弘释典,将以易俗,故祖深尤言其事。(《南史》七十)上奏须舆榇,可见其触犯忌讳之深也。(由此亦可知朝士谤法者少也。)其文曰:

> 都下佛寺,五百余所,穷极宏丽。僧尼十余万,资产丰沃。所在郡县,不可胜言。道人又有白徒,尼则皆畜养女,皆不贯人籍,天下户口几亡其半。而僧尼多非法,养女皆服罗纨,其蠹俗伤法,抑由于此。请精加检括。若无道行,四十以下,皆使还俗附农。罢白徒养女,听畜奴婢。婢惟著青布衣,僧尼皆令蔬食。如此则法兴俗盛,国富人殷。不然,恐方来处处成寺,家家剃落,尺土一人,非复国有。

荀济亦上书武帝斥佛法,其言之详尽质直,唐傅奕以外,当无

出其右者。《广弘明集》道宣《叙列代王臣滞惑解》详引之。其所持理由,后世反佛者当不外乎此。兹条列之。

(一)佛教能祸国。如文有曰:

及汉武祀金人,莽新以建国。桓灵祀浮图,阉竖以控权。三国由兹鼎峙,五胡仍其荐食。衣冠奔于江东,戎教兴于中壤。使父子之亲隔,君臣之义乖,夫妇之和旷,友朋之信绝。海内淆乱,三百年矣。

(二)佛教能短祚。济文中凡引五事,明宋、齐两代,重佛敬僧,国移庙改。谓"佛妖僧伪,奸诈为心,堕胎杀子,昏淫乱道,故使宋齐磨灭。今宋齐寺像现在,陛下承事,则宋齐之变不言而显矣"。

(三)佛教本出于允姓之奸。"中国所斥投之荒裔,以御魑魅者也"。

(四)佛教蔑弃忠孝,最为凶贪。

(五)僧尼不耕不偶,病民费财,害政之尤。

(六)僧尼志在贪淫,窃盗华典,倾夺朝权,凡有十等:

一曰,营缮广厦,僭拟皇居也。二曰,兴建大室,庄饰胡像,僭比明堂宗祀也。三曰,广译妖言,劝行流布,轹帝王之诏敕也。四曰,交纳泉布,卖天堂五福之虚果,夺大君之德赏也。五曰,豫征收赎,免地狱云极之谬殃,夺人主之刑罚也。六曰,自称三宝,假托四依,坐傲君王,此取威之术也。七曰,多建寺像,广度僧尼,此定霸之基也。八曰,三长六纪,四大法集,此别行正朔,密行征发也。九曰,设乐以诱愚小,俳优以招远会,陈佛土安乐,斥王化危苦,此变俗移风征租税也。十曰,法席聚会,邪谋变通,称意赠金,毁破遭谤,此吕尚之《六韬》秘策也。凡此十事,不容有一,萌兆微露,即合诛夷。今乃恣意流行,排我王化。方又击鸿钟于高台,期阙庭之箭漏。挂幡盖于长刹,

放充庭之卤簿。征玉食以斋会，杂王公之享燕。唱高越之赞呗，象食举之登歌。叹功德则比陈词之祝史，受倮施则等束帛之等差，设威仪则效旌旗之文物。凡诸举措，窃拟朝仪。

（七）沙门不但为天子所不臣。而梁武帝“方更倾储供寺，万乘拟附庸之仪。肃拜僧尼，三事执陪臣之礼。宠既隆矣，侮亦剧矣”。

（八）盛弘释教，废儒道，亏名教。故荀济疏又曰：

> 陛下以因果有必定之期，报应无迁延之业。故崇重像法，供施弥隆。劳民伐木，烧掘蝼蚁，损伤和气，岂顾大觉之慈悲乎？胡鬼堪能致福，可废儒道。释秃足能除祸，屏绝干戈。今乃重关以备不虞，击柝以争空地。杀蝼蚁而营功德，既乖释典；崇妖邪而行谄祭，又亏名教。五尺牧竖，犹知不疑。四海之尊，义无二三其德。

其言实极沉痛。书上，武帝大怒。济惧诛，奔魏。（参看《北史》八十三）

陈代佛教

陈氏一代，首以中国多故，南京僧寺诛焚略尽，帝王人民虽略事修复，然当仍不如梁时之盛。帝王奖挹名僧常有所闻，其行事仍祖梁武之遗规。永定二年五月辛酉陈武帝幸大庄严寺舍身。壬戌群臣表请还宫。十二月甲子又幸同寺，设无碍大会，舍乘舆法物。群臣备法驾奉迎，即日还宫。陈后主即位之年，亦在弘法寺舍身。是均效法梁武帝故事。至于高僧，亦因朝祚短促（仅三十三年），又值世乱，多湮没不彰。（参看《续传·义解篇论》）然陈世法朗之《三论》，真谛之《摄论》，以及智者大师之立教，均与隋唐思想有极重要之关系焉。

晋宋以来，僧徒多擅文辞，旁通世典。士大夫亦兼习佛理。又

因僧寺清幽,尤为其游观倡和之地。因而文人学士,首已在文字上结不解因缘。一方文字之取材,辟有甚广大之新领域。读支道林、谢灵运之诗文,可以概见,无须烦言。一方文字上之体裁,因玄学佛学之争辩,而多有说理之文。读《弘明集》所载,可以知其与《文选》之性质大异。而梵音学与中国声韵之关系,其影响及于文字,则又可谓为无意中之收获也。南朝文人之与佛教有密切关系者,自谢、颜以下,几不可胜述。梁刘勰早孤,依沙门僧祐,与之处积十余年,遂博通经论。因区别部类,录而序之。为文长于佛理,京师寺塔及名僧碑志必请勰制。后出家,改名慧地。(《梁书》本传)又虞孝敬学周内外,受命撰《内典博典》三十卷,并著《高僧传》六卷。后出家,更名道命。(《续传·僧伽婆罗传》。《珠林》一百作慧命。)此以文人信佛而终出家者也。至若虽未出家而奉法虔敬,如周颙、王筠、沈约、江淹等各有文载《广弘明集》中,则实代表士大夫之风尚,非三数人所独有之信仰也。

即在陈代,此风未替。徐陵崇信释教,经论多所精解。后主在东宫,陵为讲《大品》。义学名僧,群集讲筵。(《陈书》本传)江总自叙,谓弱岁归心释教,年二十余入锺山就灵曜寺则法师受菩萨戒。暮齿官陈,与摄山布上人游款。(《陈书》本传)姚察幼从锺山明庆寺尚禅师受菩萨戒。及官陈,禄俸皆舍寺起造,并为禅师树碑文,甚遒丽。察谙内典,所撰众塔及众僧文章,以绮密见称。(《陈书》本传)原夫文人与僧徒之投契,当时并不只在文字之因缘,而尤在义理上之结合。徐孝穆钦仰天台智𫖮,江总持尊重兴皇法朗,均于其学问上有所心折。(此外有孙玚、傅縡之于"三论",毛喜之于"天台",其事亦同)。

所谓义理上之结合者,仍延袭晋宋以来玄谈之性质。盖梁武之世,三玄复盛,陈世犹然。马枢六岁能诵《孝经》、《论语》、《老子》。及长,博极经史,尤善佛教及《周易》、《老子》义。梁邵陵王纶

为南徐州，素闻其名，引为学士。纶时自讲《大品经》，令枢讲《维摩》、《老子》、《周易》，同日发题。道俗听者二千人。王欲极观优劣，乃谓众曰："与马学士论义，必使屈服，不得空立主客。"于是数家学者各起问端。枢乃依次剖判，开其宗旨。然后枝分流别，转变无穷。论者拱默，听受而已。（《陈书》本传）庾承先弱岁受学于南阳刘虬。玄经释典，靡不该悉。梁鄱阳忠烈王令讲《老子》，远近名僧，咸来赴集，论难蜂起，异端竞至。承先徐相酬答，皆得所未闻。（《南史》七十六）齐周颙善谈论。其子捨尤精义理。捨弟之子弘正为当时玄宗之袖领。《陈书》二十四曰：

元帝尝著《金楼子》，曰："余于诸僧重招提琰法师，隐士重华阳陶贞白，士大夫重汝南周弘正，其于义理清转无穷，亦一时之名士也。"

《颜氏家训》叙梁陈玄学有曰：

周弘正奉赞大猷，化行都邑，学徒千余，实为盛美。

弘正十岁通《老子》、《周易》。伯父捨与谈，深异之。智藏法师于开善寺讲说，门徒数百，弘正年少未知名，著红裈锦绞髻，踞门而听，众人蔑之，不谴也。既而乘间进难，举坐尽倾。法师疑非世人，觇知大相赏狎。弘正特善玄言，尤精释典。虽硕德名僧，莫不讲质疑滞。（《南史》本传）弘正有弟子张讥，亦善谈名理。著作中有《周易义》、《老子义》、《庄子义》等，又有《玄部通义》十二卷，《游玄桂林》二十四卷。吴郡陆元朗、朱孟博、一乘寺沙门法才、法云寺沙门慧休、至真观道士姚绥皆传其业。（《陈书》本传）夫当世士大夫之学，不似晋代之偏重老、庄而兼弘儒术。僧人之学亦非仅宗《般若》，并通诸多经论。然其执麈尾（《陈书》谓陈后主折枝与张讥代麈尾。《续传》谓陈僧宝琼，徐拂麈尾，从容而对。）以谈理游玄，（支道林作《即色游玄论》，张讥撰《游玄桂林》。）则固支道林以至张讥世风之所同也。

第十四章　佛教之北统

东晋之末叶，姚秦僭号关中，沮渠称王陇西，均奉佛法。长安之译经者有鸠摩罗什，凉州之译经者有昙无谶，俱集一时名宿。其影响并及于南北。及至晋末宋初，拓跋氏自代北入主中原。秦、凉佛教，颇受兵残。自后政治上形成南北之对立，而佛教亦且南北各异其趣。于是南方偏尚玄学义理，上承魏晋以来之系统。北方重在宗教行为，下接隋唐以后之宗派。唐僧神清《北山录》(卷四)有曰：

> 宋人魏人，南北两都。宋风尚华，魏风犹淳。淳则寡不据道，华则多游于艺。(宋僧慧宝注曰：晋宋高僧艺解光时，弘阐教法，故曰华也。元魏高僧以禅观行业据道，故曰淳。)夫何以知，观乎北则枝叶生于德教，南则枝叶生辞行。("生"下似夺"于"字。)

由此言之，则唐世已有分佛教为南北二系之论也。

凉州与黄龙

元魏拓跋氏原居极北，非佛教势力之所及。后与中国交通，始知佛法。道武帝攻略黄河北岸，所过僧寺，见沙门道士均加敬礼。染中国之风，好黄、老，览佛经。遣使致书泰山僧朗。天兴元年(公元398年)始敕建寺塔于都城。明元帝(公元409年至公元422年)于京内外建图像，令沙门敷导民俗，以沙门法果为道人统，管摄僧徒。(详《魏书·释老志》)盖约当罗什在长安译经时也。罗什殁后，

关中叠经变乱，加以赫连氏之破佛。（参看《僧传·昙恕、僧导传》）长安佛教当渐衰颓。魏虽进至黄河流域，但其于佛法，亦自未特加提倡。当时北方佛法稍盛之地，想为西北之凉与东北之燕。

按自秦姚兴末年以至魏太武帝之世，（公元416年至公元452年）北方佛法情形，诸书失载。吾人只可就关于南方记载推测得之。按《高僧传》谓昙无竭（此云法勇）姓李，幽州黄龙人。幼为沙弥，便修苦行，持戒诵经，为师僧所重。以宋永初元年（公元420年）招集同志僧猛、昙朗二十五人西行求法。又谓宋释僧诠，姓张，辽西海阳人。少游燕齐，遍学外典。弱冠出家，复精三藏。先于黄龙国（江南称燕为黄龙国）造丈六金像。又谓释法度，黄龙人。少出家，游学北土，备综众经。宋末南游。又谓释昙弘黄龙人。少修戒行，专精律部。宋永初中南游番禺。又言释慧豫，黄龙人。来游京师（建业），少而务学，遍访众师。考上列诸僧南游之年，均在宋之初叶。可见当时幽、燕、辽西一带，佛法颇盛。按《释老志》载魏文成帝诏有曰：

> 世祖太武皇帝开广边荒，德泽遐及。沙门道士，善行纯诚，惠始之伦，无远不至。风义相感，往往如林。

惠始号白脚禅师，事详见《释老志》。《高僧传》称为昙始，谓为关中人。（《志》云：姓张氏，清河人。）于晋孝武帝太元之末，赍经律数十部往辽东宣化，为高句丽闻道之始。义熙初复还关中，（上见《僧传》。）后至平城，为太武帝所重。太延中（公元435年至公元439年）卒。（此据《释老志》。《高僧传》谓为太武帝所杀，并著神异，所载与《志》所言均不合，当是讹传。）据此则始原亦曾游东北，后乃至平城。依《高僧传》所载，黄龙僧颇多南游。则献文帝之所谓无远不至者，或亦颇有来自东北者也。（北燕冯氏颇于魏朝宫禁信佛有关，下详。）

北凉沮渠氏，本可谓为佛法之国家。其于元魏释教，尤有密切

之关系。《释老志》曰：

凉州自张轨后，世信佛教。敦煌地接西域，道俗交得。其旧式村坞相属，多有塔寺。太延中，凉州平，徙其国人于京邑。沙门佛事，皆俱东，象教弥增矣。

太武帝在太延五年（公元439年）灭凉。徙沮渠牧犍宗族及吏民三万户（或作十万户，见《通鉴考异》。）于平城。《续高僧传·僧朗传》，谓魏军东归，掳掠沙门与之俱还。其文曰：

释僧朗，凉州人。魏虏攻凉。城民素少，乃逼斥道人，用充军旅，队别兼之。及轒轒所拟，举城同陷。收登城僧三千人至军，将魏主所，谓曰："道人当坐禅行道，乃复作贼，深当显戮，明日斩之。"至期，食时，赤气数丈贯日直度。天师寇谦之为帝所信，奏曰："上天降异，正为道人，实非本心，愿不须杀。"帝弟赤坚王亦同谦请。乃下敕止之。犹虏掠散配徒役。唯朗等数僧别付帐下。及魏军东还，朗与同学中路共叛。（下略）

按魏太武帝曾遣使求昙无谶。可见其徙沙门至平城，固不必全因僧人曾充军役也。太武献文之世，沙门特知名者有玄高、昙曜、师贤，与元魏佛法之兴衰并有重大关系，则均自凉州至平城者也。

释玄高

《高僧传》曰，释玄高，姓魏，本名灵育，冯翊万年人也。母寇氏，本信外道。始适魏氏，首孕一女，即高之长姊。生便信佛，乃为母祈愿，愿门无异见，得奉大法。母以伪秦弘始三年梦见梵僧散华满室，觉便怀胎，至四年（公元402年）二月八日生男。家内忽有异香，及光明照壁，迄旦乃息。母以儿生瑞兆，因名灵育。时人重之，后称玄高。按寇谦之亦为冯翊万年人，玄高与之同县。而其母又姓寇氏，高本名灵育，又似道教称号，则其母或原奉道者也。

年十二，(约公元 413 年)入中常山，(疑中南山之误，中南即终南，在万年县之南。) 坚求出家，改名玄高。出家时，谓有神人迎送。年十五，已为山僧说法，专精禅律。闻关右有浮驮跋陀禅师，在石羊寺弘法，高往师之。旬日之中，妙通禅法，跋陀称之。按佛陀跋多罗在弘始十三年已离长安南下，其时玄高只十岁。而佛陀跋多罗亦未闻住石羊寺，则此所谓浮驮跋陀者，不悉指何人。若系觉贤，则《高僧传》谓高于弘始四年生，必有误也。(参看伊藤义贤《支那佛教正史》四八七页)

后高杖策西秦，隐居麦积山。山在天水东南八十里。庾子山作《麦积崖佛龛铭·序》，有"方之鹫岛迹遁三禅"之句，盖陇右之名山也。从高学者百余人。长安释昙弘亦隐于此，均以禅法为业。时西秦乞伏炽槃据陇西，(义熙八年(公元 412 年)至元嘉四年(公元 427 年)凡十六年。) 称河南王。(事在义熙十年) 有外国禅师昙无毗，深于禅法，来入其国。玄高率其徒众从之。时河南有二僧，虽形为沙门，而权侔伪相，恣情乖律，颇忌众僧。昙无毗既西返舍夷(当即迦夷)，二僧乃向河南王世子曼，(当即炽槃子慕末) 谗构玄高。摈高往河北林阳堂山。(不详) 山古老相传云，是群仙所宅。高徒众三百往居山舍，游刃六门 (禅法六妙门) 者百有余人。有十一人备著灵异。中有玄绍，秦州陇西人。即《僧传》长安太后寺慧通之师凉州禅师慧绍。绍后入堂术山蝉蜕而逝。堂术山即小积石山，《水经注》谓相传有神仙往返，盖亦仙山也。(参看《云笈七籤》二八) 时昙弘法师已往岷蜀行化。河南王藉其高名，遣使迎接。弘既至，即言于王，请高还国，崇为国师。后高游凉土，沮渠蒙逊亦相敬礼。时海西有樊僧印，亦从高学。(《高僧传》作樊会僧印，据《珠林》八十四，"会"字衍。) 印后行化江陵。(《名僧传抄》有传，僧印原姓樊。) 盖玄高在西北已为禅学之宗师矣。

魏太武帝灭凉，(公元 439 年)其舅阳平王杜超，请高同还平

城，大流法化。太子晃事高为师。晃一时被谗，（《南齐书·魏虏传》，谓为大臣崔氏、寇氏所谮。）为父所疑，高令作金光明斋七日。太武帝梦其祖及父责问何故信谗。太武帝乃下诏令太子共参国政。（事在元嘉二十年。《宋书·索虏传》有此诏书，但未言其信谗及感梦事，与《南齐书》及《僧传》所载不同。）后崔浩（传原作皓）寇天师又谮（传原作赞）曰："前梦玄高所为，宜诛之以除害。"太武帝从之。时有凉州沙门慧崇，乃尚书韩万德门师，亦并被幽絷。均以太平真君五年九月十五日被害。（《广弘明集》所载《释老志》谓"是时太子幽死"，但晃之死在此后七年，其言妄。按道宣于《释老志》原文常加增删，不可为据。《宋书》、《南齐书》虽有太子被杀之说，但均未言与佛教有关系。）玄高年四十三。（生于弘始四年）是岁宋元嘉二十一年也。（公元444年）死时备著灵异云。

按《高僧传》所载玄高为太子作斋事，亦见《南齐书·魏虏传》，但《魏书》、《宋书》均不见录，《通鉴考异》谓应从《魏书》。疑《僧传》所载不全为实录。查太武帝在元嘉十五年已诏罢沙门年五十以下者。（玄高死时年四十三）十七年改元太平真君。十九年受寇天师法箓。是在玄高死前数年，太武帝已抑佛尊道，至太平真君五年，其残害益甚。玄高之死无论原因如何，但必为毁法步度之一。《高僧传》言玄高被杀后，又复活，预言大法将灭，实则在当时有识者必已可见及此也。

太武帝毁法

天师寇谦之集道教方术之大成，假托神人，依傍佛典，制作伪经，除去三张之法，租米钱税及男女合气之术，对于道教徒，加以整齐严肃之戒规与组织，实为道教复兴之功臣。而汉代以来，图谶历数之学颇流行于北方。谦之备悉其术，自称新经应运出世，神人作诰，谓以经付谦之，转佐北方太平真君。其所言与于吉所谓"太平

气至，德君将出”之说相似。崔浩明历数，尝论古今治乱之迹，自夜达旦。故深有契于谦之之学。在明元帝之世，谦之已谓浩曰：“吾行道隐居，不营世务。忽受神中之诀，当兼修儒教，辅助太平真君，继千载之绝统。而学不稽古，临事暗昧。卿为吾撰列王者治典，并论其大要。”浩乃著书二十余篇，上推太初，下尽秦汉变弊之迹。（上见《魏书·浩传》）按谦之之意，窃三统五德说之馀绪，上承汉代之经学，故谓之兼修儒教。夫既以长生仙化之术眩人主，又用继古圣王道统之说，上干拓拔氏之君。其为英武有大志之太武所嘉纳，固不足怪。故崔浩上疏太武曰：“臣闻圣王受命，则有天应。而《河图》、《洛书》皆寄言于虫鱼之文。未若今日人神接对，手笔灿然，辞音深妙，自古无比。（中略）今清德隐仙，不召自至。斯诚陛下侔踪轩、黄应天之符也。岂可以世俗常谈而忽上灵之命。”世祖欣然，乃始崇奉天师。（《释老志》）后遂改元太平真君。（公元440年）

太武帝锐志武功，每以平定祸乱为先务。太延四年（公元438年）三月癸未，魏主诏罢沙门年五十以下者。《通鉴》胡注云：“以其强壮，罢使为民，以从征役。”按是年魏大举伐柔然。次年远征凉州。胡氏之说，必有所据。又明年而改元为太平真君。又二年而帝备法驾，诣道坛受符箓。是时凉州沙门已来平城。太子晃奉玄高，尚书韩万德师慧崇。然太武帝则已信寇谦之，于崔浩尤言听计从。浩既奉道，以谦之为师，尤不信佛。与帝言，数加非毁，常谓虚诞为世费害，帝颇信之。（《释老志》）太平真君五年正月戊申，诏王公以下至庶人以私养沙门巫觋于家者皆遣诣官曹。过二月十五日不出，沙门巫觋死，主人门诛。并斥佛教为“西戎虚诞，妄生妖孽”。（《释老志》载此诏于七年入长安之后。按帝于七年二月乃入长安，而同年正月无戊申，今从《魏书》本纪、《北史》卷二与《通鉴》。）其年九月而玄高、慧崇被杀。二僧必因是当时佛徒上首而遭难。朝廷排斥佛法，已甚积极。又先

是沙门慧始本葬平城城内。至真君六年，制城内不得留瘗，乃葬于南郊之外。其时送者六千余人。中书监高允为之传颂其德迹。(《释老志》)按《高僧传》载玄畅本玄高之弟子，值虐虏翦灭佛法，害诸沙门。玄畅乃于元嘉二十二年闰五月十七自平城遁。查真君六年有闰五月，则是年已有害诸沙门之事。(其翦灭佛法则在明年，《僧传》稍误。)又同年冬，盖吴谋乱关中。魏主西征。明年(公元446年)二月，帝至长安，在佛寺见大有兵器。帝怒，疑与盖吴通谋。命诛阖寺沙门。阅其财产，得酿具及州郡牧守富人所寄藏物以万计，又为窟室以匿妇女。崔浩因说帝悉诛天下沙门，毁诸经像，帝从之。寇谦之与浩固争，浩不从。(《北山录》五亦言谦之谏浩勿诛沙门)先尽诛长安沙门，焚毁经像。并敕留台下四方，令一用长安法。于是年(公元446年)三月下诏，其文自谓"承天之绪，欲除伪定真，(按浩上《五元寅历表》有曰，"今遭陛下太平之世，除伪从真"云云。又世传太安二年中岳嵩高灵庙碑，庙系寇天师所奏立。碑文中并有"除伪宁真"及"《河图》授羲，《洛书》授农"诸句。)复羲、农之治"。此盖自以为继王者之统，用寇、崔之说也。又谓胡本无佛，"皆是前世汉人无赖子弟刘元真、吕伯强之徒，(元真乃晋竺法深之师，吕伯强未详。根据近人考订，疑即《僧传·康法朗传》之吕韶。)乞胡之诞言，用《庄》、《老》之虚假，附而益之，皆非真实"。此则谓佛非胡神，非所应奉也。诏书末曰："有非常之人，然后能行非常之事。非朕孰能去此历代之伪物。有司宣告征镇诸军刺史诸有佛图形像及胡经，尽皆击破焚烧。沙门无少长悉坑之。"时太子晃监国，虽屡谏不用。然犹缓宣诏书，远近皆豫闻知，得各为计。沙门多亡匿获免，或收藏经像。唯塔庙在魏境者，无复孑遗。(上见《释老志》及《通鉴》)

太武毁法，固亦可谓为佛道斗争之结果。但其主动人为崔浩。浩之妻郭氏，敬好释典，时时读诵。其从弟模，虽在粪土之中，礼拜

形像。(《魏书·浩传》)其同事高允信佛，时设斋，好生恶杀。早年曾出家为沙门。(见《允传》)寇谦之亦不欲毁灭佛教。(据《释老志》谦之本认佛得道，在四十二天。《集古今佛道论衡》载道士郭行真文，谓"陶(贞白)、寇(谦之)两杰，摄敬释宗，详于梁魏之书"云云。)浩独昌言毁佛，可谓一意孤行也。(后世佛徒痛恨浩即因此)盖浩既修服食养性之术，又精汉代以来经术历数之学。深欲帝"除伪从真"，以应新运。毁佛乃与其劝帝改历以从天道，(见本传)用意相同。据此，毁谤胡神具有张中华王道正统之义，其事又非一简单之佛道斗争也。按南朝佛道之争，纯用笔舌，以义理较长短。北朝则于其开始即用威力，作宗教之斗争。且北魏僧人最早之领袖为习禅之玄高。南重义学，北重实行，于此已见之矣。

昙曜复兴佛法

崔浩于毁法后四年(公元450年)被诛。(《水经注》谓同年寇谦之所奏造之静轮宫亦毁。)太武帝颇悔前事，(《僧传·昙始传》、《续传·昙曜传》均有太武帝因白足禅师事而生悔心之说。但证以《释老志》，其事不确。)但已行，难修复。太子晃潜欲兴之，而未敢言(《释老志》)。又明年，太子薨。又一年(公元452年)太武被弑。计终帝之世，法废积七年。然禁稍宽弘，笃信之士，得密奏事。(《释老志》)至文成帝(晃之子)即位，佛法又兴。主其事者为沙门师贤与昙曜。盖仍均原从凉州来者。

《高僧传·玄高传》云:"凉沮渠牧犍时有沙门昙曜，亦以禅业见称，伪太傅张潭伏膺师礼。"此昙曜当即魏世复兴大法之沙门。道宣作传，谓未知为何许人，实则来自凉州也。《释老志》称其有操尚，为太子晃所知礼。佛法之灭，沙门多以馀能自效，还俗求见。曜誓欲死守。太子再三亲加劝喻，仍密持法服器物，不暂离身。闻者叹重之。按文成帝即位时，年只十二岁。其父晃奉佛虔至。文成帝

原必亦常得见玄高及昙曜等。即位约一年，即下诏复佛法。年甚幼而作巨大之兴革，必其左右之大臣及与接近之僧人所主张，昙曜亦或与有力也。(《释老志》谓昙曜以复佛法之明年，自中山奉命赴京。是曜早受知于文成帝之证。)文成帝诏书(《释老志》)盛称释迦如来之化，而于太武毁法，则归过于有司之失旨。令得听性行素笃出于良家者出家。率大州五十，小州四十人，其郡遥远台者十人。是时为兴安元年(公元452年)十二月。天下承风，朝不及夕。毁坏图寺，仍还修复。佛像经论，又得再显。(《释老志》)

沙门师贤者，本罽宾国王种人。少入道，东游凉州。凉平，赴魏京。罢佛法时，师贤假为医术还俗，而守道不改。于复法日，与同辈五人反为沙门。帝亲为下发。师贤为道人统。贤于和平初(公元460年)卒。昙曜代之，更名沙门统。帝师事之。(《释老志》)师贤、昙曜并为僧统，于丧灭之馀，召集流亡，必多有尽力也。《高僧传》谓有僧周者，常在嵩山头陀坐禅。及灭法，乃与数十人入距长安西南四百里之寒山。及永昌王镇长安，奉旨复法。闻周名，迎之。周令弟子僧亮应命。于是修复故寺，延请沙门。关中大法更兴，亮之力也。按昙曜以禅业见称，师贤以医术行世，僧周头陀坐禅，均为文成帝世之主要人物。(《释老志》谓时有道进、僧超、法存等并有名。三人未详。但《僧传·昙无谶传》，有道进善禅法。又《法朗传》谓有师法进，亦似业禅。或亦即道进。又《僧传》有《法进传》云，"法进或曰道进"，当均为同一人。)则北魏佛法在复兴后之性质，可以推知也。

北朝上下之奉信，特以广建功德著称。文成帝即位元年诏有司为石像。兴光元年(公元454年)秋敕有司于五级大寺(级原作缎)为太祖以下五帝铸释迦立像五，各长丈六，都用赤金二万五千金。太安初(公元455年)有师子国沙门邪奢遗多、浮陀难提等五人，奉佛像三到京师。又沙勒沙门赴京师，致佛钵并画像迹。和平初昙

曜为沙门统，白帝于京西武州塞辟凿石窟五所，镌建佛像各一。高者七十尺，次六十尺，雕饰奇伟，冠于一时。（《释老志》）献文、孝文常驾幸此山石窟。武州塞之最高峰名云岗。昙曜所凿造，即今日世界驰名之大同云岗石窟也。按据近人考证，在此前，凉州鸣沙山已大规模开山造像。凉州僧人移于平城，其中当不乏善工艺者。武州造像，必源出凉州，且昙曜亦来自凉土，开窟又为其所建议。凉州佛教影响于北魏者，此又一大事也。

但昙曜于复兴佛法要以在经济上最著功绩。《释老志》曰：

> 昙曜奏：平齐户及诸民，有能岁输谷六十斛入僧曹者，即为“僧祇户”，粟为“僧祇粟”。至于俭岁，赈给饥民。又请民犯重罪及官奴以为“佛图户”，以供诸寺洒扫，岁兼营田输粟。高宗并许之。于是僧祇户、粟及寺户遍于州郡矣。

按《魏书·术艺传》云，蒋少游“见俘入平城，充平齐户”。又《崔道固传》，“徙青齐士望共道固守城者数百家于桑乾，立平齐郡于平城西北北新城”。则平齐户者，乃讨平青齐，用所徙民以充之（并立郡），故有此名。又按《释老志》高肇奏云：“凉州军户赵苟子等二百家为僧祇户。”则上文所谓“诸民”中有凉州徙来之民。大概昙曜所奏请充僧祇户者多魏平诸国之俘虏。而佛图户则品格更卑，为犯重罪者及官奴。（犯重罪者充佛图户，自赦免其罪。）僧祇户原所以赈济饥荒，且为僧伽之共有财产。（《释老志》高肇奏云：“依内律，僧祇户不得别属一寺。”）但其后冒滥，僧人诛求无厌，且用以谋私利。然昙曜于寺院毁灭之后，谋经济权之确定，其于复兴必助益不少也。（参见《东洋史研究》二卷二号塚本善隆论文。）

《释老志》云：“昙曜又与天竺沙门常那邪舍等（此人不详）译出新经十四部。”按《房录》著录昙曜译有三部，（谓在和平三年于石窟寺内译。据此则石窟寺和平三年前已工毕。）吉迦夜译有五部，（孝文帝延兴二年为昙

曜译于北台）前后共只八部。此中曜译有《付法藏传》四卷。吉迦夜又译有《付法藏因缘传》六卷，《房录》等谓与曜译者不同。《房录》云：

> 昭玄统沙门释昙曜慨前陵废，欣今载兴。故于北台石窟寺内集诸僧众，译斯传经，流通后贤，庶使法藏住持无绝。

按太武帝毁法之时，诬言佛法本是虚诞，胡无此教，乃汉人之无赖者所伪造。昙曜于大法再兴之后，乃译《付法藏传》以明释教之传来历然可考。而且不数年中，吉迦夜又为曜重译之。盖皆意在昭示传灯之来由，而"庶使法藏住持无绝"也。

北魏诸帝与佛法

北魏诸帝，虽渐被华化，然其奉佛则与中国南方之君主不同。景穆（太子晃）、文成父子所交游者为禅师，大修功德以求福，与同时之宋文帝能辩论佛义者自异其趣。文成崩御，子弘嗣立，是为献文帝。相传宋孝武帝大明四年，（《释老志》作文成帝太安末，误。）建业中兴寺设斋，有一沙门容止独秀，举众莫识。问之，答言"从天安来"。言讫忽然不见。（事详《高僧传·道温传》，《宋书·天竺传》，《珠林》卷十七。）其后七年（原作六年，误。）而献文帝践祚，改元天安。（上见《释老志》）盖自以继天安人自许，并引南朝神话自重也。帝于平城起永宁寺，构七级浮图，高三百馀尺，基架博敞，为天下第一。（《水经注·漯水篇》云："工在寡双。"）于天宫寺造释迦立像，高四十三尺，用赤金十万斤，黄金六百斤。又构三级石浮图，榱栋楣楹，上下重结，大小皆石，高十丈，镇固巧密，为京华壮观。（《水经注》云："三层浮图真容，鹫架悉结石也。装制丽质，亦尽美善也。"）献文帝雅薄时务，常有遗世之心。在位六年而禅位于太子宏。诏书自谓希心玄古，志存澹泊。移居于北苑崇光宫，（《水经注《云："崇光宫为献文帝为太上皇所居之故宫。"）览习玄籍。建鹿野佛图于苑中之西山，去崇光右十里。岩房禅堂，禅僧居其中。（《释老志》）

按献文于天安元年亲受道箓。(《通鉴》云:太平真君以后,魏帝均受道箓。)高允《鹿苑赋》(载《广弘明集》)叙帝之志愿,有云:"资圣王之远图,岂寻常以明教,希缙云之上升,羡顶生之高蹈。"帝盖希求鼎湖仙去,故尔弃位,其所信并不专在佛教。但因信道而至于禅位,则其对宗教之热情,似又非南朝帝王爱好玄理者所可比也。

然《释老志》云:"献文帝览诸经论,好《老》、《庄》,每引诸沙门及能谈玄之士与论理要。"或帝于佛道理论,亦有兴趣。但确于佛义有研求提倡者,北魏终当推孝文帝。其父献文及祖母文明太后并崇佛,故帝早受熏陶。即位后,整饬僧纲(下详),并建功德。令昙曜于济州迎灵像于永宁寺设斋。(《释老志》)立思远寺。(见志及本纪)诏诸鸷鸟伤生之类宜放之山林。为太后起塔,罢鹰师曹,以其地为报德佛寺。(见《文明皇后传》,参看《释老志》。)具见奉信之诚。帝善文学,雅好读书,博览经史,并能讲说。(《魏书·韦缵传》云:"高祖每与名德沙门谈论往复。缵掌缀录,无所遗漏。")善谈《老》、《庄》,尤精释义。(本纪)太和三年,幸永宁寺,设会行道听讲,命中秘二省与僧徒讨论佛义。(《魏书》二十四云,高祖闻崔僧渊知佛经,善谈论。敕以白衣入听于永乐经武殿。)诏于罗什法师之常住寺建三级浮图,并访其后胤。迁洛后屡诣金墉城西王南寺,与沙门论议,因此于城开一新门。(《伽蓝记》)《释老志》云:"其时沙门道顺、慧觉、僧意、慧纪、僧范、道弁、惠度、智诞、僧显、僧义、僧利并以义行知重。"

诸僧中道顺、慧觉、(按出《贤愚经》者有慧觉,或即此人。)僧范、智诞、僧利均不详。僧显为方山思远寺主,孝文以之为沙门统,继昙曜之后。(据《广弘明集》载有孝文《岁施道人应统帛诏》,应统亦帝世沙门统。)僧义为平城皇舅寺主,(寺见《水经注》)孝文敕为都维那。(上见《广弘明集》孝文帝诏书)僧意住泰山朗公谷山寺,贞确有思力,每登座讲说,辄天花散于法座。(详《续僧传》)道弁《续高僧传》作道辩,曾注《维摩》、《胜鬘》、

《金刚》、《般若》，撰《小乘义章》六卷，《大乘义》五十章，及《申玄照》等。并欲广注众经，未果。魏有经《大法尊王》八十馀卷，辩知其伪，集而焚之。虽耳聋，但对孝文，不爽帝旨。初住北台，后随南迁。剖定邪正，开释封滞，是其所长，确为一义学僧人也。慧纪（亦作记）与道登、昙度，（当即上文所引之惠度，《续僧传·道登传》作法度。）同受学于僧渊。渊为罗什门下彭城僧嵩之弟子。嵩精于《成实》、《毗昙》二论，原信《大品》，后乃信《涅槃》。（据《中论疏》所载）渊受二小乘论于嵩，慧解之声，驰于遐迩。慧纪通数论，曾讲经于鹿苑。（当即献文帝所住地）逝世后，孝文帝下诏为之施帛设斋。（上详《广弘明集》孝文诏书）道登为孝文之师，善《涅槃》、《法华》及《成实》、《胜鬘》，孝文重之，常与谈论。（《释老志》及《灵微志》。《南齐书》四十五《遥昌传》。）太和二十年卒，帝哭之，为之施帛设斋。（《释老志》）昙度受渊之《成实》，兼善《涅槃》、《法华》、《维摩》、《大品》。亦为孝文所重。在北方大开讲席，听者千馀，所撰《成实义疏》八卷，盛行北土。（《僧传》本传。按嵩、渊、纪、登、度均彭城僧。又《广弘明集》载孝文赠徐州僧统、僧逞帛诏。徐州名僧甚多，乃当时佛法之中心。）盖魏之义学如《成实》、《涅槃》、《毗昙》均导源于孝文帝之世。（关于《成实》、《涅槃》在北方之发展，另详之。）北方义学沈寂于魏初者，至此经孝文之诱挹，而渐光大也。孝文帝尝为佛陀禅师（《释老志》作跋陀）于嵩山立少林寺。佛陀禅师有弟子慧光，尤为魏末义学之大师。又有惠猛法师，亦义学僧。孝文帝与之清谈移日，后受宣武帝之知遇。（《陶斋藏石记》九碑文并跋。）

《广弘明集》载孝文帝《听诸法师一月三入殿诏》，可见北魏诸帝提倡义学实始于孝文。其文有曰：

> 先朝之世，经营六合，未遑内范，遂令皇庭阙高邈之容，紫闼简超俗之仪，于钦善之理、福田之资良为未足。将欲令懿德法师时来相见，进可餐禀道味，退可光饰朝廷。其敕殿中听一

月三入。

同书又载有«令诸州众僧安居讲说诏»。文有曰:

可敕诸州令此夏安居清众，大州三百人，中州二百人，小州一百人，任其数处讲说。皆僧祇粟供备。若粟鲜徒寡，不充此数者，可令昭玄量减还闻。其各钦旌贤匠，良推叡德，勿致滥浊，惰兹后进。

孝文提高僧人学识之热心，于此可知矣。

孝文以后，北魏义学僧人辈出，朝廷对于译经求法讲论均所奖励。宣武帝笃好佛理，每年常于禁中亲讲经论。广集名僧，标名义旨。沙门条录为«内起居» 焉。(见«释老志»。又本纪云:"永平二年十一月，帝于式乾殿为诸僧群臣讲«维摩经»。"又云:"帝尤长释氏之义，每至讲论，连夜忘疲。"又卷七十二云:"世宗委任群下，不甚亲览，好桑门之法。") 魏自太武帝，兵威甚盛，西域畅通。天竺于宣武世数来朝贡。天竺有沙门昙摩流支在景明正始年中在洛阳为宣武帝译经三部。(«房录») 菩提流支、勒那摩提二天竺僧亦系于宣武帝世至洛，为魏代译人之重镇。当译«十地经论»时，帝亲御大殿笔受，一日后乃付沙门毕其功。

晋末宋初，北方佛法三宝兴隆之地当推凉、燕。(已见前) 其时据在幽燕者为冯氏。(史称为北燕) 冯跋与弟弘相继为王。弘有子朗，朗为魏臣，坐事诛。有女入宫掖，后为文成帝皇后，即文明太后也。后曾立思燕佛图于龙城。其兄熙信佛法，自出家财，在诸州镇建佛图精舍，合七十二处。(«水经注»言平城有皇舅寺，即熙所建。)写一十六部一切经。延致名德沙门，日与讲论，精勤不倦。所费亦不赀。而在州营塔寺，多在高山秀阜。(详 «魏书» 本传) 熙有二女，并曾为孝文皇后。姊即幽皇后。尝出家为尼。妹被废，为练行尼，终于瑶光寺。魏世宫闱佛法之盛，盖必得力于燕之冯氏也。瑶光寺乃宣武帝所立。«伽蓝记»云:

椒房嫔御，学道之所。掖庭美人，并在其中。亦有名族处女，性爱道场，落发辞亲，来依此寺。屏珍丽之饰，服修道之衣，投心八（原作“入”）正，归诚一乘。

计自孝文皇后冯氏以后，出家为尼居瑶光寺者，尚有宣武皇后高氏，孝明皇后胡氏。（俱见本传）而与佛法最有关系者，为宣武灵皇后胡氏。（其父国珍奉佛事，见《魏书》本传。）胡太后以孝明帝即位之初，临朝称制，专权十有馀年。性聪悟，有才艺。有姑为尼，颇能讲道。后幼相依，略得佛经大义。（见本传）在后之世菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多在洛译经。而般若流支、毗目智仙亦于是时至洛阳。（见《开元录》）诏处菩提流支于永宁寺，（胡后立）四事将给。七百梵僧，敕以流支为译经之元匠。盖自宣武帝以来，西方僧人来者日众，宣武帝曾造永明寺以居之。（《伽蓝记》）孝明帝神龟元年（公元518年）十一月冬，（《魏书·释老志》作熙平元年，《西域传》作熙平中，此从《伽蓝记》。）太后诏遣沙门慧生使西域，采求佛经。同行者有宋云。（《西域传》言尚有王伏子统及沙门法力）正光二年（公元521年）二月（志作三年冬。）还京师，所得经一百七十部，皆是大乘妙典。同时有沙门道药（一作荣）亦至西域。（上见《伽蓝记》）盖译经求法之风，自是时而又盛。

魏世诸王亦多有奉佛者。如城阳王徽、（舍宅为宣忠寺）广陵王恭、（即前废帝，曾住龙华寺。）高阳王雍、（《续传·法建传》，雍作邕。）彭城王勰、（立明悬尼寺）北海王详、（立追圣寺）清河王怿、（立景乐、冲觉、融觉诸寺。）汝南王悦、（与怿同敬事法贞，见《续传》。）广平王怀，（立平等、大觉二寺。）均或曾立寺（《伽蓝记》），或与僧人交游。《北史》谓彭城王勰死，景明、报德寺僧鸣钟欲饭，忽闻勰薨，二寺一千馀人皆痛，为之不食。其与僧人之交情可想。但诸王罕知义学，不能谈理。《北史》谓汝南王悦好读佛经，然又记其好左道。则诸王于佛教可知多偏于信仰也。北魏臣工自诸王以下，以至阉宦、羽林、虎贲等，多舍宅立寺。（见《伽蓝

记》。又胡太后时刘腾,《魏书》谓有五寺修建,皆其所主持。刘不解书,仅能署名,其奉佛动机可以想见。唐法琳《辩正论》,详列北朝臣下,谓其信佛,并盛称其文学德操。不尽可信,兹不采录。)学士文人与佛法在义理上之结合,初实不多见。至宣武帝胡太后时,始有崔光、王肃、王翊、孟仲晖、冯亮、裴植、裴粲、徐纥,均文士学人而奉佛法。(《伽蓝记》谓常景受敕为永宁寺碑,邢子才为景明寺碑,二人虽以文名,但其奉佛否不明。)光好学,孝文帝称之为"今日文宗",崇信佛法(《伽蓝记》谓其施正始寺钱四十万),礼拜读诵,老而愈甚。沙门菩提流支、勒那摩提等译经,光常笔受。《十地经论》笔受后,并为《序》文。沙门朝贵,请讲《维摩》、《十地》,听者数百人。为二经作《疏》,识者知其疏略。(光有弟出家为僧,名惠顺,见《续传》。光弟敬友,精心佛道,日夜诵经。从弟长文,亦读佛经,俱见《魏书·光传》。)肃涉猎经史,于洛阳造正觉寺。(《伽蓝记》)翊好学,有文才,舍宅为愿会寺。(《伽蓝记》)孟仲晖志性聪明,学兼释氏四谛之义。穷其旨归,常与沙门谈论。时号为玄宗先生。(详《伽蓝记》)冯亮博览诸书,笃好佛理。宣武帝令侍讲《十地》诸经。(详《魏书》九十)裴植少而好学,览综经史,尤长释典,善谈义理。死时遗命以沙门礼葬。弟粲好释学,亲升讲座。虽持义未精,而风韵可重。(均见《魏书》本传)徐纥少好学,有名理,颇以文词见称。时与沙门讲论,或通宵达旦,而心力无怠。(《魏书·恩幸传》)按魏世朝臣奉佛者固不少,然自高允以后,以文学见知而信法者,亦只此数人。而此中崔光之祖与父,均仕于刘宋。光十七岁乃来北方。王肃、王翊乃王导后裔,均年长归顺魏朝。冯亮本在南方,为魏人虏获,后乃隐居嵩山。裴植先亦仕于江南,弟粲当亦来自南方。(上俱见本传)则此六人以文士而信佛,并谈义理,虽不必精深,固仍袭南朝之风也。

自孝文帝提倡义学以还,至宣武、孝明之世,而译经讲论之事颇盛。然朝廷上下之奉佛。仍首在建功德,求福田饶益。故造像

立寺,穷土木之力,为北朝佛法之特征。世宗于恒农荆山造珉玉丈六像一,永平三年冬迎置于洛滨之报德寺,帝躬致敬。(《释老志》)又立瑶光、景明、永明诸寺。瑶光寺有五层浮图,去地五十丈,尼房五百馀间。景明寺处形胜之地,有一千馀间。复殿重房,交疏对霤。青台紫阁,浮道相通。虽外有四时而内无寒暑。房檐之外,皆是山池。松竹兰芷,垂列阶墀。含风团露,流香吐馥。正光中胡太后造七层浮图一所,去地百仞。(《释老志》谓此寺浮图为永宁之亚)永明寺,宣武帝为外国沙门立。房庑连亘一千馀间,居百国沙门三千馀人。(上均见《伽蓝记》)及至孝明帝熙平元年,胡太后立永宁寺于洛阳城内。(此寺乃準平城之永宁寺而建。按《释老志》任城王澄奏引孝文都城制曰,城内唯拟一永宁寺地,则孝文已有此计画。)中有九层浮图,去地千尺。去京师百里,已遥见之。上有金铎一百二十,金铃五千四百枚。殚土木之功,穷造形之巧。佛事精妙,不可思议。绣柱金铺,骇人心耳。至于高风永夜,宝铎和鸣,铿锵之声,闻及十馀里。浮图北有佛殿一所,形如太极殿。中有丈八金像一,中长金像十,绣珠像三,织成五躯,作功奇巧,冠于当世。僧房楼观,一千馀间。常景碑云:"须弥宝殿,兜率净宫,莫尚于斯也。"(详《伽蓝记》)又宣武帝景明初,诏大长秋卿白整準代京灵岩寺石窟,于洛南伊阙山为高祖、文昭皇太后营石窟二所。初建之始,窟顶去地三百一十尺,至正始二年中始出斩山二十三丈。至大长秋卿王质谓斩山太高,费功难就。奏求下移就平,去地一百尺,南北一百四十尺。永平中中尹刘腾(腾亦曾为长秋卿,见《伽蓝记》。)奏为世宗复造石窟一。凡为三所。从景明元年至正光四年已前,用功八十万二千三百六十六。(《释老志》)此龙门造像,其石工之伟大,与永宁浮图土木之壮丽,在中华均首屈一指。北方帝王奉佛之虔至,求福之热诚,诚亦有異于南朝也。

正史中,虽未记洛都帝王常开法会。但《伽蓝记》景明寺条下

有曰：

> 时（宣武帝）世好崇福。四月八日，京师诸像，皆来此寺。尚书祠曹录像，凡有一千余躯。至八日，以次入宣阳门。向阊阖宫前，受皇帝散花。于时金光映日，宝盖浮云。幡幢若林，香烟似雾。梵乐法音，聒动天地。百戏腾骧，所在骈比。名僧德众，负锡为群。信徒法侣，持花成薮。车骑填咽，繁衍相倾。时有西域胡沙门见此，唱言佛国。

按姚秦时罗什于长安传法译经，时人叹美，几比之祇洹之集。（僧肇《致刘遗民书》）今此胡僧睹洛中法事而唱言佛国。言虽差同，而所称美者殊异。观于此而二代奉佛性质之殊异，与北方释教之变迁，可以推知也。

北朝造像

北朝法雨之普及，人民崇福之热烈，可于造像一事见之。北朝造像，以龙门云岗为最大。而在北齐幼帝凿晋阳西山为大佛像，即所谓天龙山造像，亦均与伊阙武州齐名。此皆竭国家之力，惨淡经营。其时人民立塔造像，风尚普遍。经晚近所发现者，所在皆有。其宗旨自在求福田利益：或愿证菩提，希能成佛；或冀生安乐土，崇拜弥陀；或求生兜率，得见慈氏（弥勒）。或于事先预求饶益；或于事后还报前愿（《镇池寺李磨侯造像记》）。或愿生者富贵（《边定定造像题字》）；或愿出征平安（《北海王元祥题记》、《尼法光题记》等）；或愿病患除灭（《比丘惠鉴题记》）；以至因“身常瘦弱，夙宵喑喑”，而雕造七佛徒众（《僧渊造像记》）。或一人发心，独建功德；或多人共同营造，于是题名，有自数人至数十人，乃至三百馀人者。（参看叶昌炽《语石》）在已通行金石书所载造像记，已称极多。至于近今发现而未著录者，尤不知凡几。若能搜齐其文，研求其造像之性质。（如弥勒弥陀等崇拜，年代上及地域上之

分布等。)则于北朝宗教之了解所得必不小也。今仅录王昶《金石萃编》北朝造像诸碑总论于下:

按造像立碑,始于北魏,迄于唐之中叶。大抵所造者释迦、弥陁、弥勒及观音、势至为多。或刻山崖,或刻碑石,或造石窟,或造佛堪,(或作龛,或作礁。)或造浮图。其初不过刻石,其后或施以金,涂彩绘。其形模之大小广狭,制作之精粗不等。造像或称一区(或作坭,或作躯),或称一堪,其后乃称一铺。造像必有记。(记后或有颂铭)记后题名。昶所得拓本,计自北魏至惰,约百余种。则其余之散轶寺庙塔院者,当不可胜纪也。尝推其故。盖自典午之初,中原板荡。继分十六国,沿及南北朝魏齐周隋,以迨唐初,稍见平定。旋经天宝安史之乱,干戈扰攘。民生其间,荡析离居,迄无宁宇。几有"尚寐无讹""不如无生"之叹。而释氏以往生西方极乐净土、上升兜率天宫之说诱之。故愚夫愚妇,相率造像,以冀佛佑。百余年来,浸成风俗。释氏谓弥陁为西方教主,观音势至又能率念佛人归于净土,而释迦先说此经,弥勒则当来次补佛处。故造像率不外此。综观造像诸记,其祈祷之词,上及国家,下及父子,以至来生,愿望甚赊。其余鄙俚不经,为吾儒所必斥。然其幸生畏死,伤离乱而想太平,迫于不得已,而不暇计其妄诞者。仁人君子,阅此所当恻然念之,不应遽为斥詈也。考造像之人官职姓氏地名有资考证者,悉已分疏本条。其称谓之无关典实,而散见各碑者,今更汇录于此。凡造像之人,自称曰佛弟子、正信佛弟子、清信士、清信女、优婆塞、优婆夷。凡出资造像者,曰像主、副像主、东西南北四面像主、发心主、都开光明主、光明主、天宫主、南面北面上堪中堪像主、檀越主、大像主、释迦像主、开明像主、弥勒像主、弥勒开明主、观

世音像主、无量寿佛主、都大檀越、都像主、像斋主、左右葙斋主。造塔者曰塔主。造钟者曰钟主。造浮图者曰东面西面南面浮图主。造灯者曰登(同灯)主、登明主、世石主(未详)。劝化者曰化主、教化主、东西南北面化主、左右葙化主、都化主、大都化主、大化主、都录主、坐主、高坐主。邑中助缘者曰邑主、大都邑主、都邑主、东西面邑主、邑子、邑师、邑正、左右葙邑正、邑老、邑胥(疑同胥)、邑謂(疑同谞,亦同胥)、邑渭(疑同谞,亦同胥)、邑政(疑同正)、邑义、邑日(未详)、都邑、忠正、邑中正、邑长、乡正、邑平正、乡党治律(并未详)。其寺职之称曰和上、比丘、比丘尼、都维那、维那、典录、典坐、香火、沙弥、门师、都邑维那、邑维那、行维那、左右葙维那、左右葙香火。其名目之繁如此。撮其大凡，以广异闻。而造像题记之梗概备于此矣。入唐以后,不复赘论云。

北魏寺僧数目

魏自文成帝复兴佛法以后，僧人寺庙数目，代有增加。兹依《魏书·释老志》所载,列表于下:(表见 370 页)

北魏僧尼之激增,亦可于出家人数知之。自文成帝复兴佛法，限制出家人数,大州五十人，小州四十人。(时在公元 452 年)其后孝文帝太和十六年,(公元 492 年)诏限每年四月八日,七月十五日,大州准一百人,中州五十人,下州二十人出家。至胡太后擅政，熙平二年(公元 517 年)令年常度僧依限大州应百人者，州郡于前十日解送三百人,其中州二百人,小州一百人。州统(州沙门统)维那与官选充。若无精行者,不得滥采。由此言之,则文成之制实未奉行,故孝文又令限止,而孝文之法亦未遵行,故胡太后又申前制,并禁私度。而其后僧数复大增,则朝廷禁令可谓等于虚设也。

年 代	寺 数	僧 尼 数	附 注
孝文帝太和元年(公元477年)	(平城京内)约百所(四方)6,478	(京内)二千余人(四方)77,258人	太和十年遣1,327僧尼还俗。
宣武帝延昌中(公元512至515年)	(天下)13,727	(徒侣益众)	此时已迁都洛阳。
孝明帝神龟元年(公元518年)	(洛阳城内)五百		
魏末(公元534年)	(洛阳)1,367(《伽蓝记》)(天下)三万有余	(天下)二百万	佛经流通大集中国,凡有415部,合1,919卷。

朝廷限制出家乃惧其冒滥。然提倡大法之政策则历代不变。孝文帝承明元年于平城永宁寺设大法供，度良家男女为僧尼者百有馀人(《释老志》)。又京兆王子太兴愿入道,请舍王爵为沙门。表十馀上,乃见许。时孝文南讨,在军诏太子于四月八日为之下髮。(详《魏书》十九)孝文既亲度僧尼,则其馀宣武胡太后以及王公大臣等之度人者,自必大有其人。平民私行出家者,自更不知凡几。盖度人为僧,本为功德。故信教之徒努力为之,自不知其于国计民生有大害也。

北方造寺之风亦盛。孝明时官私寺塔，其数已甚众。而至魏末,天下丧乱,京邑第舍,大略为寺。(《释老志》)杨衒之《伽蓝记序》记其盛况曰:

> 逮皇魏受图，光宅嵩、洛。笃信弥繁,法教愈盛。王侯贵臣，弃象马如脱屣。庶士豪家，舍资财若遗迹。于是招提栉比,宝塔骈罗。争写天上之姿,竞模山中之影。金刹与灵台比高,广殿共阿房等壮。岂直木衣绨绣,土被朱紫而已哉!

《释老志》任城王澄奏疏中有曰:

> 今之僧寺,无处不有。或比满城邑之中,或连溢屠沽之肆,或三五少僧,共为一寺。梵唱屠音,连檐接响。像塔缠于腥臊,性灵没于嗜欲。真伪混居,往来纷杂。下司因习而莫非,僧曹对制而不问。其于污染真行,尘秽练僧。熏莸同器,不亦甚欤!

京城已外,州镇寺庙亦侵夺民居,广占田宅。史称冯熙一人于州郡造寺有七十二所,则天下立寺之多,可以知也。

北朝对于僧伽之限制

南朝佛法以执麈尾能清言者为高。其流弊所极,在乎争名,而缺乏信仰。北朝佛法,以造塔像崇福田者为多。其流弊所极,在乎好利,而堕于私欲。盖北朝上下,崇法未尝不热烈,其信仰亦不可谓不真诚也。但通常事佛,上焉者不过图死后之安乐,下焉者则求富贵利益,名修出世之法,而未免于世间福利之想。故甚者贪婪自恣,浮图竟为贸易之场(如僧祇粟之诛求);荡检逾闲,净土翻成诲淫之地(参看《伽蓝记》叙瑶光寺事)。究其原因,皆由其奉佛之动机在求利益。信教虽或虔至,但终含商业性质。印度古婆罗门教特重祠祀,但终为“给我我则给汝”(我谓天神,汝指崇拜者。)之宗教。于是其僧人道德渐坏,至专在金钱中讨生活。此所以释迦世尊出世痛斥为“邪命自活”者也。北朝佛教之性质,准此可知。其建筑之伟,造像之多,一方固可表现宗教之热情,但一方亦可窥见其目的专在功德利益之希冀。夫北朝禅法盛行禅定,本所以修心,而终未见当日佛子均能净行精进。嵩山为北朝禅法之重心,而距此咫尺之洛都,其僧人之秽德已彰闻于时人之记载。(如《释老志》载洛中寺院情形)则其流风之坏,可以惊也。

宗教既以利诱人，于是出家者若鹜。剃落名为功德，于是私度者乃如鲫。北魏对于度僧常有限制，而究不能禁绝。胡太后于熙平二年下令详定规律。有曰：

自今奴婢悉不听出家。诸王及亲贵亦不得辄启请。有犯者以违旨论。

又曰：

自今有一人私度，皆以违旨论。邻长为首，里、党各相降一等。县满十五人，郡满三十人，州镇满三十人，免官。僚吏节级连坐。私度之身，配当州下役。

诏令虽严。然《释老志》云当时法禁宽褫，实不能改肃也。

僧祇粟本意用以饥年拯济灾民，但其后渐得为僧人享受。如孝文帝下诏，令诸州僧人安居讲说，曾许以僧祇粟供给。(已见前)其后僧祇粟当渐为僧人所私有。宣武帝永平二年沙门统惠深上言有曰：

僧尼浩旷，清浊混流。不遵禁典，精粗莫别。辄与经律法师群议立制。诸州镇郡维那、上座、寺主，各令律戒自修，咸依内禁。若不解律者，退其本次。又出家之人，不应犯法，积八不淨物。(依律，八不淨者，一田园，二种植，三谷帛，四畜人仆，五养禽兽，六钱宝，七褥釜，八象金饰床及诸重物。)然经律所制，通塞有方。依律，车牛淨人，不淨之物，不得为己私蓄。唯有老病年六十以上者，限听一乘。又比来僧尼或因三宝出贷私财缘州外。

至永平四年，宣武帝下诏痛论僧粟之冒滥。有曰：

僧祇之粟，本期济施。俭年出贷，丰则收入。山林僧尼，随以给施。(由此可见僧人可取粟自用。)民有窘敝，亦即赈之。但主司冒利，规取赢息。及其征责，不计水旱。或偿利过

本，或翻改券契。侵蠹贫下，莫知纪极。细民嗟毒，岁月滋深。诏定此后可令刺史共加监括，脱有冒滥，依律治罪。又同时尚书令高肇上疏曰：

> 谨案故沙门统昙曜，昔于承明元年奏凉州军户赵苟子等二百家为僧祇户。立课积粟，拟济饥年，不限道俗，皆以拯施。又依内律，僧祇户不得别属一寺。而都维那僧暹、僧频等进违成旨，退乖内法。肆意任情，奏求逼召，致使吁嗟之怨，盈于行道。弃子伤生、自缢溺死五十余人。岂是仰赞圣明慈育之意，深失陛下归依之心。遂令此等行号巷哭，叫诉无所。至乃白羽贯耳，列讼宫阙。悠悠之人，尚为哀痛。况慈悲之士，而可安之。请听苟子等还乡课输。俭乏之年，周给贫寡。若有不虞，以拟边捍。其暹等违旨背律，谬奏之愆，请付昭玄，依僧律推处。

帝可其奏。但于暹等则特原之。（上均见《释老志》）

僧徒游手而得衣食，又可托名三宝，经营私利。出家者动机因之不纯洁。而且一为僧徒，即可避租税力役，故天下愈乱，则出家者益众。此又非仅世乱则迷信以求福田也。故正光（公元520至524年）以后，国家多事，官役至繁，遂令编民相率入道。出家之猥滥，史官叹为前所未有。（《释老志》）延及周齐对峙，北方连年构兵，而佛徒又大增。齐都邺城，寺至数千。周武毁法，僧人还俗者三百万。世乱而出家愈多，其故可知。且出家不但为避役之方。而僧人用内律，非全依国法。（下详）寺院幽深，又可以藏奸宄。（如太武帝在长安寺搜得兵器）僧徒猥滥，更可以朋比匪人。故寺院纪纲之败坏者，甚至可以为逋逃之薮。作奸谋乱者且得挟宗教之威力，并以邪说左道蛊惑愚民。因而变祸叠起。此虽由于政治之腐败，经济之崩坏，但亦由于宗教本身原不健全也。兹依《魏书》所载，列沙门谋叛

者于下：

孝文帝延兴三年（公元473年）十二月，沙门慧隐谋反，伏诛。（见本纪，下同。）

孝文帝太和五年（公元481年）二月，沙门沙秀谋反，伏诛。三月诏曰：法秀妖诈，常妄说符瑞。（九年正月禁图谶，谓为妖妄所凭，留者以大辟论。）乱平，或欲诛道人，以冯太后之言而止。

孝文帝太和十四年（公元490年）五月，沙门司马惠御自言圣王，谋破平原郡，擒获伏诛。

宣武帝永平二年（公元509年）正月，泾州沙门刘惠汪聚众反。诏华州刺史奚康生讨之。

宣武帝永平三年（公元510年）二月，秦州沙门刘光秀谋反，州郡捕斩之。（同年十二月王敞谋反伏诛，事连嵩山中沙门，见《魏书》九十。又次年五月诏禁天文之学。）

宣武帝延昌三年（公元514年）十一月，幽州沙门刘僧绍聚众反，自号净居国明法王，州郡捕斩之。

孝明帝即位之年（延昌四年，公元515年）六月，沙门法庆聚众反于冀州。法庆既为妖幻，遂说渤海人李归伯合家从之，招率乡人，推法庆为主。法庆以归伯为十住菩萨、平魔军司、定汉王。自号“大乘”。杀一人者为一住菩萨，杀十人者为十住菩萨。又合狂药，令人服之。父子兄弟不相知识，唯以杀害为事。于是聚众杀阜城令，破渤海郡，杀害吏人。（《魏书》十九）诏元遥攻讨之。

宣武帝熙平二年（公元517年）正月，“大乘”余贼复相聚结攻瀛州，刺史宇文福讨平之。（五月，重申禁天文之法。）

计在四十余年中，沙门谋乱者八次。（熙平以后未见沙门叛乱者，疑

因天下变乱，奸宄之人另有所归。）大概系托名佛教，实行邪术。（北魏禁图谶天文，疑并因此。）此虽非佛法流毒，然僧人之冒滥，可谓至极矣。

北朝帝后，虽多奉法，然因僧伽之腐败，不能不加以限制。孝文帝励精图治，故于整饬僧纪极为注意。其即位之明年（公元 472 年）四月，下诏沙门不得浮游民间。（本纪及《释老志》）文略曰：

> 比丘不在寺舍，游涉村落，交通奸猾，经历年岁。令民间五五相保，不得容止无籍之僧；精加隐括，有者送付州镇。其在畿郡，送付本曹。若为三宝巡民教化者，在外赍州镇维那文移，在台者赍都维那等印牒，然后听行。违者加罪。

太和十年（公元 486 年）冬，有司承旨，奏因愚民侥幸，假称入道，以避输课。其无籍僧尼，罢遣还俗。而道行粗者，无论有籍无籍，齐还归齐民。计罢遣者诸州僧尼一千三百二十七人。先是魏朝已立有僧禁，至太和十七年帝因其欠详，乃与沙门统僧显等依正典，共立僧制四十七条。（《初学记》二十三载有诏书，参看《释老志》。）其后宣武胡太后对于出家立寺亦有限制。但终魏朝颇未见奉行也。

魏初京内立道人统。文成帝时改为沙门统，亦有都维那。诸州似亦有僧统、维那。《释老志》曰：魏先立监福曹，孝文帝时改为昭玄，备有官属，以断僧务。官属者为沙门统（故《僧传》常称为昭玄统）、都维那（有照玄都维那，《惠猛法师碑》可证。照与昭通。）等。于是僧尼有专官。宣武帝永平元年（公元 508 年）秋，诏曰：

> 缁素既殊，法律亦异。故道教彰于互显，禁劝各有所宜。自今以后，众僧犯杀人以上罪者，仍依俗断。馀犯悉付昭玄，以内律治之。

其明年，沙门统惠深上言，令僧尼戒律自修，咸依内禁。又言外国僧无道行，若不还本国，依此僧制治罪。其后高肇请以都维那僧暹付昭玄依僧律推处。任城王澄奏言擅造寺者，须依僧制，按法科治。

据此则僧人犯罪，自专用僧人戒律，(上所谓僧制者，或即孝文帝之僧制。但孝文亦系依内典立制。)不受国法之惩治。其最大之刑罚，无非为摈诸僧伽之外。(即令还俗)在性情惇良者，僧戒固已足用。而桀傲者，其法未必能惩劝。按沙门统惠深上疏，曾言僧尼之法不得为俗人所使，若有犯者，还配本属。据此，俗人当因僧法较国法为轻，故愿受僧律处罚，而逃避国家法律也。

北朝竞崇功德，出家可避租课官役，奸人又藏身于僧法之下。于是出家者日众，而立寺者亦多。灵太后时，民多绝户而为沙门。(《魏书》五十三)三五少僧，即得共立一寺。(任城王澄奏疏)孝文帝迁都洛阳，定制城内唯拟一永宁寺地。郭内唯拟尼寺一所。迨景明之初，(公元500年)微有犯禁。宣武帝虽亦发明旨令城内不得造立浮图僧尼寺舍，其实城内仍有营造。正始三年(公元506年)沙门统惠深上言，已营之寺，不忍毁弃，求自今以后，乃不听立。于是诏书乃不奉行，后来私谒，弥以奔竞。永平二年(公元508年)，深等复立条制，启云：自今以后，欲造寺者，限僧五十以上。违者摈出外州。但其后十年，私营转盛，罪摈之事，寂无所闻。至神龟元年(公元518年)任城王澄乃令检括计都郭之内寺舍，数乘五百。上疏极言其弊，谓"自迁都已来，年踰二纪，寺夺民居，三分且一"。寺僧混杂为变乱(如法秀、法庆。)之源，不可不慎。僧人屡违明诏："岂非朝格虽明，恃福共毁。僧制徒立，顾利莫从者也。"盖僧人外托崇福，内实图利。故立寺频繁，不可遏止。任城王虽详定规制，朝廷并可其奏，未几，天下丧乱，加以河阴之酷，朝士死者，其家多舍宅为寺，洛都第舍，略为寺矣。前日禁令，不复行也。

东方佛法与经学

魏末孝庄、节闵、孝武诸帝，享国日浅，祸乱相寻。至孝静帝

立，而魏分东西。（公元534至535年）高欢迁孝静帝都于邺。洛中诸寺，僧尼亦与俱徙。（《伽蓝记》）臣民多擅舍宅地，任立新寺。至元象元年（公元538年）秋，特下诏禁止，并令天下不得立新寺。但其后三年，又诏以邺城旧宫为天平寺。（《释老志》）可见虽经丧乱，立寺之风犹盛。北齐篡位，（公元550年）仍都于邺。其诸帝对于佛法，仍循前规。《隋书·百官志》云：北齐置昭玄寺，掌诸佛教，置大统一人，统一人，都维那三人，亦置功曹主簿员，以管诸州郡县沙门曹。《续高僧传·法上传》云，昭玄一曹，纯掌僧录，令史员置五十余员。又谓齐天保之中，国置十统。文宣帝手令法上为大统，馀为通统。则昭玄寺有统九人，大统一人也。东魏孝静帝（《北齐书·杜弼传》）、北齐文宣帝（《续传·那连提黎耶舍传》，《贞玉》《慧嵩》《法上》《道慎》《灵裕》《僧稠传》）、武成帝（《慧藏传》）、后主（《彦琮传》）并敬礼僧人，（皇后李氏、斛律氏并为尼。而据武成胡后事言之，则宫闱僧尼，甚为不净。）奖励译经，建立寺塔。（文宣帝造寺见《北史》七及《续传·法上传》。但传记其立报德寺乃系魏孝文帝之误。又武成及后主经营兴圣寺，见《北齐书》及《北史》，然年岁互异。）都下大寺略计四千，所住僧尼将八万。讲席相拒，二百有余。听者常过一万。（《续传·靖嵩传》）天下僧尼二百余万，寺四万余。（《续传·法上传》）文宣及其后诸帝，常幸晋阳。亦于其地建寺造像。幼帝承光元年，凿晋阳西山为大佛像，一夜油万盆，光照宫内。（《北史》卷八）而北齐之造像刻经，比之元魏更为有名。

元魏自孝文帝后，佛教义学始渐兴盛。当时徐州名僧聚居。前有僧渊、僧嵩，后有道登、慧纪、昙度，均传《成实》、《涅槃》之学。而约在同时，僧人智游兼擅《毗昙》、《成实》。逮及魏末齐初，渤海明彦称为《成实》元绪。彭城慧嵩号为《毗昙》孔子。而合水法上、净影、慧远，均以《涅槃》命家。于是《涅槃》、《成实》、《毗昙》之学，普及于燕、齐、赵、魏诸地矣。宣武帝时，洛阳出《十地经论》，学者

纷起。道宠、慧光，声名高广，学者如云。及孝静迁邺，僧人与之俱徙。于是《地论》之学，转以邺城为中心。而有相州南北二道之分，四宗五宗之别。慧光兼修《华严》，复精律学。门下学者亦多在东方。至若禅学之盛，原称嵩、洛。但其后佛陀与达磨诸师之学，大行于大河南北。齐文宣帝末年，幸辽阳甘露寺，深居禅观，不理政务。禅法于北齐亦影响深厚也。

东方义学之光大，不但由于名僧之传授，帝王之提倡，而亦由于其与南方之交通。彭城本为南北交通之枢纽，亦为北方义学之源泉。在孝文帝世，朝臣之知佛教义学者，如崔光、王肃等则原均系出江南。及至魏齐之际，士大夫为学，颇重谈论，与南方之风从同。孝静帝召名僧于显德殿讲说佛理。杜弼、杨愔、邢邵、魏收并侍法筵。杜弼升师子座，当众敷演，昭玄都僧达及僧道顺并缁林之英，问难锋至，往复数十番，莫有能屈。弼耽好玄理，尝与孝静帝谈佛性法性。又在齐文宣时，与邢邵扈从东山，共论名理，辩神形之生灭。孝静帝读《庄子》，弼注《庄子》、《周易》，并注《老子》，且表上之。孝静帝诏答有曰："卿息栖儒门，驰骋玄肆，既启专家之学，且畅释、老之言。"盖其时北朝君臣已略具江南之格调矣。《续高僧传》叙魏末佛教有云："山东江表，乃称学海。"（《菩提流支传》）盖不但山东义学之盛，有似江表。而二地学风，至南北朝末叶已有相同，因此而可并称也。

但概括论之，南北二朝，究有不同。南朝之学，玄理佛理，实相合流。北朝之学，经学佛学，似为俱起。合流者交互影响，相得益彰。俱起者则由于国家学术之发达，二教各自同时兴盛，因而互有关涉。盖魏帝信佛，始于道武，而道武即重经学。北方佛义之兴由于孝文，而孝文帝并益崇儒术。北方佛教信仰与南迥异，其经学崇尚与南方亦不同，（参看《北史·儒林传序》）南方学术之主流为玄学，

而北方经学则亦较江左为盛。(参看赵瓯北《二十二史札记》卷十五《北朝经学》条)至宣武时,天下承平,学业大盛。故燕、齐、赵、魏之间,横经著录不可胜数。(迨及隋初,齐、鲁、赵、魏儒学负笈者尤多。语均见《北史·儒林传序》。)儒风极盛之区,亦即佛教义学流行之域。北朝文治,至此大兴。儒经,佛义,乃同时在山东并盛。南方佛理,因与玄学契合无间,故几可视为一流。北方经学之于佛教虽少交互之影响,但经术既与佛义俱起俱弘,儒师遂不免与僧徒发生学问上之因缘。经师最初知名者为高允,已言颇信佛法。刘献之注《涅槃经》。(《魏书》本传)孙惠蔚正始中侍讲禁中,夜论佛经,有惬帝旨。诏使加法师之号。卢景裕在邺,寓托僧寺,听讲不已。李同轨兼读释氏,又好医术。在洛平等寺与僧徒论难,往复可观。(上均见《北史·儒林传》)崔暹颇好佛经,(令沙门明藏著《佛性论》)儒者权会馆于其家。(《北史·暹传》及《儒林传·会传》)名僧昙迁乃会之甥。并从之学《易》、《礼》、《诗》、《书》、《老》、《庄》等。杜弼好名理,知佛义,亦通经术。(见本传)释道宠,俗姓张,名宾。释僧范,俗姓李,名洪范。原俱游学于大儒熊安生之门。(熊《续僧传》原作雄。按《北史·熊安生传》云:安生将通名,见徐之才、和士开,以徐讳雄,〔其父名〕和讳安,〔亦父名〕乃自称"触触生"云云。则熊雄二字,同音相讳。而《续传》之雄安生,即熊安生也。)时人语曰:"相州李洪范,解彻深义。邺下张宾生,领悟无遗。"二人后并背儒入释,均为《地论》大师。《续高僧传》曰:"僧范旋趾邺都,可谓当时明匠。遂使崔觐注《易》,谘之取长。(崔瑾受《易》于徐遵明,见《北史·儒林传序》,觐即瑾也。)宋景造历,求而舍短。"(宋景即《北史·艺术传》之宋景业,造《天保历》。)则似范出家以后,仍讲儒术也。传又曰,大儒徐遵明、李宝顶等(李铉字宝鼎,乃遵明弟子。)一见僧范,信于言前,授以菩萨戒法。按熊安生受礼经于李铉,铉则传遵明之业。如范为安生弟子,则徐、李受戒之说,恐不可信。然道宠、僧范甚通经术,则当系实情,并非诬罔

也。此外兖州沙门昙衍，定州沙门灵裕，亦并早修儒书，后乃出家。大师慧光门下称有十哲，儒生冯衮，亦入此数。（定兴北齐石柱颂与昙遵同学居士冯昆字叔平，当即衮。昙遵本慧光弟子。）衮本冀人，通解经史。被贡入台，往候光师，因而笃信。（慧光本为律学元匠。僧范、冯衮均为儒生，从之出家。而当时儒之三礼、释之戒律俱盛行于世。疑此中亦有关系，但证据缺乏，未敢臆说也。上均见《续传》。）魏齐之际，儒佛二家常生关系，实至显著之现象也。

北朝经学上承汉代，本杂谶纬。而元魏僧人，颇兼知术数，则亦汉世佛道与阴阳历数混杂之馀绪。汉魏以后，北方释教巨子：后赵之佛图澄，姚秦之罗什，北凉之昙无谶，均善方术。而澄之弟子道安亦特精七曜，谓有注《素女经》四纸。（《续传·道辨传》）魏世殷绍，自言以姚秦之世，受《九章》要术于游遁大儒成公兴。（即寇谦之之师，见《释老志》。）后又问术数于阳翟九崖岩沙门释昙影，（即罗什弟子）及道人法穆。约在文成之世，有沙门昙靖出《提谓经》，揉杂阴阳五行五方五常五脏十二月与五戒等。（下详）又李修学医术于沙门僧坦，略尽其术。崔彧在青州逢隐逸沙门，教以《素问》九卷，及《甲乙》，遂善医术。（医术本为阴阳之学）僧化识星分，案天占，以言灾异。沙门灵远有道术，能预言成败。綦母怀文有道术，遇一胡沙门及一蠕蠕客，客有异算术。（上均见《北史·艺术传》。又胡沙门即勒那漫提，见《续僧传》。此外有檀特师，善法术。而精术数之陆法和来自江南，其行事亦似沙门。）胡太后曾使沙门惠怜咒水疗百姓病，清河王怿上表谏，谓为张角之法。（见《魏书》二十二）释僧范原业儒，亦精《七曜》、《九章》、天文筮术。崔瑾注《易》，宋景业造历，均有所谘禀。（已见前引）元魏之世，甚至多有奸人假名佛法，兼用方术，以谋叛乱。《续高僧传·超达传》曰："魏氏之王天下也，每疑沙门为贼。"又曰："魏帝（不知是何帝）禁图谶尤急，所在搜访，有人诬达有之。"据此则沙门当尝藏图谶，

善术数也。及至北周，甚重经术。而阴阳术数之学亦流行。萧吉博学多通，尤精阴阳算术。闍那崛多译经，曾为笔受。《五明论》(一声明，二医方明，三工巧明，四咒术明，五符印明)、《婆罗门天文》，亦在关中译出。又周僧卫元嵩善术数，能预言，原奉释教，后乃破僧。并著《元包》，幽赞《易》学。则亦以一身而兼习释教及图谶之学也。由此言之，阴阳谶纬，为北朝经师以及沙门释子之所尝同习。则二者之所以常生关系，其故应亦在乎此也。

总之，中国溯自汉兴以来，学术以儒家为大宗，文化依中原为主干。而其所谓外来之瞿昙教化，方且附庸图谶阴阳之说，以争得地位于道术之林。汉末以来，世风渐变。孔教衰微，《庄》《老》兴起。中朝文物，经乱残废。北方仕族，叠次渡江。于是魏晋释子，袭名士之逸趣，谈有无之玄理。其先尚与正始之风，留迹河、洛。后乃多随永嘉之变，振锡江南。由是而玄学佛义，和光同流，郁而为南朝主要之思想。返观北方，王、何、嵇、阮，本在中州。道安、僧肇，继居关内。然叠经变乱，教化衰熄，其势渐微，一也。桓、灵变乱，以及五胡云扰，名士南渡，玄学骨干，不在河、洛，二也。胡人入主，渐染华风。而其治世，翻须经术，三也。以此三因，而自罗什逝世，北方玄谈，转就消沉。后魏初叶，仕族原多托身于幽、燕，儒师抱晚汉经学之残缺于陇右。而燕、陇者，又为其时佛法较盛之地。则佛教之与经学，在北朝开基已具有因缘。及北方统一，天下粗安，乃奖励文治，经术昌明。而昌明经术之帝王，又即提倡佛学最力之人。于是燕、齐、赵、魏，儒生辈出，名僧继起，均具朴质敦厚之学风。大异于南朝放任玄谈之习气。盖其所谓儒学，仍承炎汉通经致用之义，终成北周之政治。而致用力行，乃又北方佛子所奉之圭臬也。元魏经学，上接东都，好谈天道，杂以谶纬。而阴阳术数者，乃北方佛子所常习，则似仍延汉代“佛道”之馀势者也。及至隋

帝统一中夏，其政治文物，上接魏周。而隋唐之佛理，虽颇采取江南之学，但其大宗，固犹上承北方。于是玄学澌尽，而中华教化以及佛学乃另开一新时代。夫佛学在北之与经学，固不如其在南与玄学之密契。然俱起俱盛，其间转移推进最相同，故在全体文化上，此一大事因缘，实甚可注意也。

关西佛法

西魏徙都长安，百事草创，僧徒相聚，缀旒而已。然文帝及宇文泰皆信佛法，立大中兴寺，尊道臻为魏国大统，大立科条。又命沙门昙显依大乘经撰《菩萨藏众经要》及《百二十法门》。其后开讲，恒以宣述，香火梵音，礼拜唱导，咸承其则。（《续僧传》道臻及菩提流支传）周朝诸帝，并常立寺。有大陟岵、大陟屺二寺为明帝下诏所营造。（诏见《广弘明集》，参看法琳《辩正论》卷三。）国家年别，大度僧尼。（《续传·灵藏传》）其时沙门昙延、道安，世号二杰。（语出《静蔼传》）译经僧人则多得宇文护之赞助。（参看《开元录》）又西魏用苏绰议改修官制。大宗伯职掌沙门道士之法。其属官有司寂者，掌法门之政（指佛教）。有司玄者，掌道门之政。司寂位在正三命。苏绰酷好经术，其官制悉依《周礼》。并亦知佛法，著有《佛性论》。（见《北史》本传）又彦琮为周隋译经巨子，深善佛义，朝士如薛道衡（修定三礼）、辛德源、（注《春秋》）等多与之为友，皆经师也。盖周代重经学，佛道亦盛。至周武帝，本信道教，兼奉佛法。然终因治国在于名教，故提倡儒学。又以佛道斗争之结果，终致并毁二教焉。

魏末周初，南北交通渐繁。南方学术，颇传于北。而周世平定巴蜀，兼并江陵，江南僧人，更有入关者。（王褒、庾信均自江陵入蜀。二人均有关于佛教文字。但其信仰与否不详。）其见于《续高僧传》者列下：

释亡名，善制作，常慕阮嗣宗之为人。梁元帝深见礼待。及

江陵变乱，西入岷蜀。及周人取蜀，乃至长安。帝王公卿，甚致敬礼。(其弟子蜀人卫元嵩亦由蜀入关)

释僧实，传云：逮周太祖(宇文泰)平梁荆后，益州大德五十余人，各怀经部送像至京。以真谛妙宗，条以问实。既而慧心潜运，南北疏通，即为披抉，洞出情外，并神而服之。

释智炫，益州成都人。后入长安。周武毁法时，冒死力争。

隋文帝夺取宇文氏之版图，并灭南陈，帝深崇佛法，天下大德，群集关中。于是佛学南北潮流，互相汲引，遂演进为一统时代隋唐之佛学。而周之占有巴蜀、荆襄，实先已与关中僧人以接近南方教化之机缘。国土之变迁实与学术之演进有甚大之关系也。

北朝之排佛者

北朝排佛，其至激烈者见诸行事，而以笔舌争者甚少。并且排佛文字，多从治道立说，罕有如南朝之争玄理，以至往复不已者。高谦之，字道让，以父舅氏沮渠蒙逊据凉土，国书漏缺，乃修《凉书》十卷。凉国盛事佛道，为论贬之。《广弘明集·叙列代王臣滞惑解》载其文：

释氏之化，闻其风而悦之。义生天地之外，词出耳目之表。斯奖教之洪致，九流之一家。而好之既深，则其术益高。而图寺极壮，穷海陆之财。造者匆吝金碧，殚生民之力，岂大觉之意乎！然至敬无文，至神不饰。未能尽天下之牲，故祭天地以蚕栗。未能极天下之文，故藉神以槁秸。苟有其诚，则蘋藻侔于百品。明德匪馨，则烹牛下于礿祭。而况鹫山之术，彼岸之奇，而可以虚求乎！乃有浮游都鄙，避若逃剧，原其诚心，百裁一焉。既朱紫一乱，城社狐鼠，秽大法之精华，损农蚕之要务。执契者不以为患，当衡者不以为言。有国者宜鉴而

节之。

论中称佛为九流之一家，当世名士，竟以佛理来难。谦之还以佛义对之，竟不能屈。（《魏书》七十七）

宣武帝时阳固有文才，因朝廷广访得失。乃上谠言。中有曰：

> 绝谈虚穷微之论，简桑门无用之费，以存元元之民，以救饥寒之苦。

盖其时宣武帝委任群下，不甚亲览，好桑门之法。（《魏书》七十二）故固言及之。同时裴延儁因帝专心释典，不事坟籍，上疏谏之。（《魏书》六十九）文有曰：

> 陛下道悟自然，渊鉴独得。升法座于宸闱，释觉善于日宇。凡在听瞩，尘蔽俱开。然五经治世之模，六籍轨俗之本。盖以训物有渐，应时匪妙，必须后精，乘近即远。伏愿经书互览，孔释兼存，则内外俱周，真俗斯畅。

元魏佛法极盛时，其反佛之最有名者为张普惠。（《魏书》七十八有传。《广弘明集》"惠"作"济"。）普惠以儒学见称，精于三《礼》，兼善《春秋》。百家之说，多所该览。魏孝明帝立，不亲视朝，过崇佛法。郊庙之事，多委有司。营造寺像，略无休息。普惠上疏谏之。文有曰：

> 殖不思之冥业，损巨费于生民。减禄削力，近供无事之僧。崇饰云殿，远邀未然之报。昧爽之臣，稽首于外。玄寂之众，遨游于内。愆礼忤时，人灵未穆。愚谓从朝夕之因，求祇劫之果，未若先万国之忻心，以事其亲，使天下和平，灾害不生者也。

按《魏书·普惠传》，任城王澄为司空，表议书记多出惠手。任城王谏崇佛法，有二表。一因灵太后缮兴佛寺斋会，费损库藏，曲赉左右。澄上表谏之。二神龟元年奏私造僧寺。二者或皆出于普惠。

诸疏均注重人民生计，而未敢请毁法也。

崔光曾有谏灵太后幸永宁寺及嵩高二表。一则言人主不可轻动，一则以扰民为虑。然光实信佛法者。其深于儒释华夷之辩者，则为李崇及李玚。李崇上书灵太后，请减佛寺功材以修学校。引刘向之言，谓"王者宜兴辟雍，陈礼乐，以风化天下"。(《魏书》六十六)李玚上书灵太后，谓宜禁绝户为沙门。文有曰：

> 一身亲老，弃家绝养，既非人理，尤乖礼情。堙灭大伦，且阙王贯。交缺当世之礼，而求将来之益。孔子云："未知生，焉知死？"斯言之至，亦为备矣。安有弃堂堂之政，而从鬼教乎！

沙门都统僧暹等忿玚"鬼教"之言，以玚为谤毁佛法，泣诉灵太后。太后责之，玚引经卷自理，谓佛道幽隐，名之为鬼。但太后不免暹等之意，罚玚金一两。(事详《魏书》五十三)

杨衒之亦反对佛法，所言亦至质直。在元魏末，见寺宇壮丽，损费金碧，王公相竞，侵渔百姓，乃撰《洛阳伽蓝记》，言不恤众庶也。后上书述释教虚诞，有为徒费，无执戈以卫国，有饥寒于色。养逃役之流，仆隸之类，避苦就乐，非修道者。又佛言有为虚妄，皆是妄想。道人深知佛理，故违虚其罪。启又广引财事乞贷、贪积无厌。又云：读佛经者，尊同帝王。写佛画师，全无恭敬。请沙门等，同孔、老拜俗，班之国史。行多浮险者，乞立严敕，知其真伪。然后佛法可遵，师徒无滥。则逃兵之徒，还归本役，国富兵多，天下幸甚。(上见《广弘明集·叙列代王臣滞惑解》)

北齐佛法甚盛，然刘昼、章仇子陀、樊逊诸人，均引中国固有文化诽议之。刘昼之言有曰：(《广弘明集·滞惑解》)

> 尼与优婆夷实是僧之妻妾，损胎杀子，其状难言。今僧尼二百余万，并俗女向有四百余万。六月一损胎，如是则年族二百万户矣。验此佛是疫胎之鬼也。全非圣人之言。道士非

《老》、《庄》之本，藉佛邪说，为其配坐而已。

章仇子陁武平中上疏，请禁抑僧尼，凡十余纸。齐帝震怒，禁锢经年。周武平齐，出之。其疏有曰：(《广弘明集·滞惑解》)

帝王上事昊天，下字黎庶。君臣夫妇，纲纪有本。自魏晋以来，胡妖乱华。背君叛父，不妻不夫。而奸荡奢侈，控御威福。坐受加敬，轻欺士俗。妃主昼入僧房，子弟夜宿尼室。臣不惶不恐，不避鼎镬，辄沐浴舆榇，奉表以闻。

北齐文宣帝天保五年樊逊(字孝谦)举秀才对策中，论及释、李两教。(诏及对策见《广弘明集·僧行篇》,参看《北齐书》本传。)末有曰：

二班勒史，两马制书。未见三世之辞，无闻一乘之旨。帝乐王礼，尚有时而沿革。左道怪民，亦何疑于沙汰。

又北齐李公绪(《北齐书》有传)曾著论斥信佛者，"损六亲，舍礼义"，"弃华即戎"。(《广弘明集·滞惑解》)公绪博通经传，著《丧服章句》等。樊逊乃大儒徐遵明弟子，博通群经。刘昼受学于李宝鼎、马敬德，通《礼》及《春秋》。(子陁事不详，曾为儒林学士。)盖元魏自孝文以来以至北齐，华风已振，经术大昌。反佛者渐起，且多出儒门。其言论亦崇礼教，重文治，其辩佛义、谈玄理如南朝人士之所为者，则殊未见。

北朝佛道之争

元魏太武时因寇谦之大行其道，以致佛法毁灭。其后二教并见流行，帝王历受法箓。孝文帝并立崇虚寺，给户五十，供养道士。后代因之。惟道士罕能精至，又无才术可高，(《释老志》)但其在社会中势力当甚不小。孝文、宣武诸帝甚重佛法，道教在朝廷上自不能与佛法争。至孝明时，乃有佛道争论于殿庭之事，道教几败。《续高僧传》云：正光元年(公元520年)孝明帝加元服，大赦。请

释、李两宗上殿，斋讫。侍中刘腾(原作"滕")宣敕，请诸法师与道士论议，时清通观道士姜斌与昙无最(《广弘明集》及《伽蓝记》"无"作"谟")对论。斌引《老子开天经》，言佛为老子侍者。最引《周书异记》、《汉法本内传》等，谓佛生于老子之前，以驳斌之说。帝乃令尚书令元叉宣敕，道士姜斌论无宗旨，宜令下席。又诏令议《开天经》之真伪，于是魏收等一百七十人读讫，奏曰："老子只著五千文，馀无言说。臣等所议，姜斌罪当惑众。"孝明帝将加斌极刑，西国三藏法师菩提流支苦谏乃止，配徒马邑。昙无最者，武安人，先行化河北，后敕住洛都融觉寺。善《涅槃》、《华严》，徒众千人。菩提留支翻其所著《大乘义章》为梵文。(《续传·昙无最传》)

据《魏书》本纪，孝明帝即位不久，胡太后即临朝称制。神龟三年(公元520年)七月丙子，侍中元叉、刘腾，奉帝幸前殿，矫太后诏，令帝亲政。幽太后于北宫。辛卯，帝加元服，大赦，改元正光。《续高僧传》所记之事，当在此时。据《伽蓝记》，刘腾曾立长秋寺。《释老志》刘腾奏为世宗造石窟，则腾固为奉佛者。正光之变，由腾主谋。(《伽蓝记》)与元叉总勒禁旅，决事殿内，权势倾人主。其命佛徒与道士论议，显由二人主持，加之孝明亦信佛法，二教胜负固可不俟辩论而已可预决。群臣奉诏，自不能不直陈《开天经》之为伪，而请加斌惑众之罪。至若昙无最所引之书，同是伪造，乃不见指摘，亦势所必然。幸其时最有声望之菩提留支未加赞同，否则依腾等之力，虽毁灭道教，亦非不可能也。

元魏佛道之争，自太武帝以后当极剧烈。所谓《老子开天经》，乃上接寇谦之谓浮屠为四十二天延真宫主之说。而佛徒假造《周书异记》及《汉法本内传》以驳道说，亦当作于北魏中叶。此时二教暗斗之详情，今已不可知。其在北齐之世，《续高僧传》乃记有释昙显与道士陆修静对校道术之事。其略谓南方道士陆修静因梁武帝

舍道归佛，叛入北齐。(按北齐初年，在梁武舍道后四十余年。)文宣帝为其所惑。僧人乃与之捔试于帝殿，终为昙显所败，道徒皆舍邪归正，不伏者被杀。(上均见《昙显传》)按此事疑点甚多。(参看常盘大定《儒佛道三教关系》书中所论)即如在北周天和年中，甄鸾作《笑道论》，言及宋人陆修静所撰《道经目录》，并明言修静宋明帝时人。(《广弘明集》)是修静固为刘宋时人。而假使其果于北齐文宣帝时北来，并与佛徒斗争，甄鸾在后仅十余年，必不致言其为宋明帝时人也。按《北史·儒林传》云:宗道晖好着高翅帽，大屐。时人为之语曰:"显公钟，宋公鼓，宗道晖屐，宋洛姬肚"，谓之四大。显公，沙门也。《续传》谓昙显"仪服猥滥，常因醉卧道旁，不为俗所知"。或者显为一异僧，常有奇迹。所谓"显公钟"者，亦关于昙显之故事，而与陆修静斗法，乃后人对于此异奇人物之神话，固未足置信也。

按北齐天保五年秀才对策，文宣帝曾诏问及沙汰释、李。(见《广弘明集》)其文有曰:

> 自祖龙寝迹，刘庄感梦。从此以归，纷然遂广。至有委亲遗累，弃国忘家。馆舍盈于山薮，伽蓝遍于州郡。若黄金可化，淮南不应就戮。神威自在，央掘岂得为刺?若以御龙非实，荆山有攀髯之恋。控象为虚，瀍洛寤夜光之诡。是非之契，朕实惑焉。乃有缁衣之众，参半于平俗，黄服之徒，数过于正户。所以国给为此不充，王用因兹取乏。欲择其正道，蠲其左术。一则有润邦家，二则无惑群品。且积竞由来，行之已久。顿于中路，沙汰实难。至于两家升降，二途修短，可指言优劣，无鼠首其辞。

据此佛道二教在周齐之世，已徒侣半天下，为国计民生之毒。文宣帝颇信佛教，(其兄文襄王高澄，敬礼道士张远游、赵静通等，见《释老志》。)又狃于积习，未敢轻于沙汰。周武帝英武有为，力修治道，遂有并毁

二教之举。

周武帝世之法难

周明帝世佛道二教争执亦烈，(《续传·僧猛传》)至武帝而其争斗成两败俱伤之结果。武帝初本循例事佛，造功德。(参看《辩正论》卷三。《续僧传》载其以昙崇为周国三藏诏，亦可证其初未与佛子绝缘。)但励精图治，最重儒术，殊不以戎狄自居而提倡胡教。复深知沙门病国，欲革其敝。其所以毁法，并及道教，主因盖在于此。复加以卫元嵩、张宾之扇惑，法难终于实现。卫元嵩者，益州成都人。初出家为亡名法师弟子。明阴阳历数，从其师之意，谓"佯狂乃可以得声名"。乃佯狂漫走，触物摛咏。(《周书·艺术传》谓嵩为江南宝誌之流。按《高僧传》称誌公常跣行街巷，时或赋诗，言如谶记。又亡名美阮嗣宗之为人。阮籍亦以佯狂著名。)后以蜀土狭小，不足展怀，乃易俗服入关，交游权贵。上书请废佛法，并自还俗，著《佛道二论》，立主客，论大小。武帝尊礼而不敢臣之。封爵蜀郡公。嵩与道士张宾相结，扇惑武帝，遂致毁法。

嵩于天和二年(公元567年)请省寺减僧，其言略谓"国治不在浮图(此指寺庙)。唐虞无佛图而国安，齐梁有寺舍而祚失。大周启运，远慕唐虞之化，宜遗齐梁之末法"。佛以大慈为本，安乐含生。故嵩请造平延大寺，"容贮四海万姓，不偏立曲见迦蓝，偏安二乘五部"。夫平延寺者，"无选道俗，罔择亲疏。以城隍为寺塔，即周主是如来，用郭邑作僧坊，和夫妻为圣众，推令德作三纲，尊耆老为上座，选仁智充执事，求勇略作法师，行十善以伏未宁，示无贪以断偷劫。是则六合无怨纣之声，八荒有歌周之咏。飞沉安其巢穴，水陆任其长生"。嵩旨在扩充佛之慈心，惠及黎庶。不偏于僧徒，不立曲见迦蓝。(所谓立平延寺者乃譬喻也)所上书中有十五条，俱本此意。其言特并重治道，请上追古代圣王，深合武帝之心。(武帝即位

元年下诏有云:"舍末世之弊风,蹈隆周之睿典。")故其言得见用。

按《广弘明集·滞惑解》云,时有谶记,忌于黑衣,谓沙门当次袭运为天子。武帝信之,遂行废荡。所谓黑衣之谶,始于北齐。据《北齐书·上党王涣传》云:"初术士言'亡高者黑衣'。由是自神武后,每出行,不欲见沙门,为黑衣故也。是时文宣幸晋阳,以所忌问左右曰:'何物最黑?'对曰:'莫过漆。'帝以涣第七当之。乃征涣至地牢下,岁馀见杀。"在北周,此说或亦甚流行。按《广弘明集》云:"张宾定霸,元嵩赋诗,重道疑佛,将行废立。"按元嵩触物摛咏,其所咏诗,当即谶记。而张宾亦盛言代谢之事。(见《隋书·律历志》。所谓定霸者,疑即定王霸之代兴。)二人毁法,或尝援用黑衣当兴之谶。(按周宇文护《致僧亡名书》有曰:"岂虚缁染?"是周时僧人仍衣黑。)虽道宣《广弘明集》与《僧传》所记以及史书颇相抵牾,其事不无可疑。但卫、张二人均善术数,同以谶纬荧惑人君,以致大得信任,则亦毁法之议所以实行之助因也。(详《辅仁学志》二卷二期余嘉锡《北周毁佛主谋者卫元嵩》)

卫元嵩于天和二年(公元567年)上书,武帝未能即决。自天和至建德年中七次令争辩三教先后。天和三年(公元568年)八月,帝御大德殿,集百僚及沙门道士等,亲讲《礼记》。此时帝重儒术之意已甚显。四年(公元569年)二月戊辰,帝御大德殿,集百僚道士沙门等讨论释老义。(上均见《周书》本纪)是当为论二教大小之始。(元嵩曾作《论辩二教大小》)三月十五日,敕召众僧道士名儒百官二千余人于正殿,帝升御座,亲量三教优劣。(原有废立二字,但此年似武帝尚未欲废教。)众议纷纭,未决。同月二十日,又依前集,众论乖咎,是非滋生。四月初,又敕广召道俗,令极言陈理。(《续僧传·道安传》)武帝本欲定儒教为先,佛教为后,道教最上,以道出于无名之前,超于天地之表故也。乃数集议,论者不同,未有决定。(此据《广弘明集》叙周武灭法事所载)乃令群臣详论二教,定其先后浅深同异。

至天和五年(公元570年)二月十五日，甄鸾上《笑道论》三卷。五月十日，帝大集群臣，详鸾上论，以为伤蠹道法，即于殿廷焚荡。于时道安法师又上《二教论》，二论破斥道教，至为剧烈。(二论均载入《广弘明集》中)按《广弘明集》载周武帝之《二教钟铭》，系作于天和五年五月丙寅十四日，文中二教并重。(有"二教并兴，双銮同振"之句)可见其时帝于二者未显加轩轾。又据《北史·儒林传》，天和中复于紫极殿讲三教义，朝士儒生桑门道士至者二千余人。沈重辞义优洽，枢机明辩，凡所解释，咸为诸儒所推。此或即四年三月十五日事。按沈重原为梁五经博士，武帝厚礼迎至长安，方其在殿讲论，必为帝所嘉许。(六年授重骠骑大将军开府仪同三司露门博士，令为皇太子讲论。)盖以儒术治天下，为帝一贯之政策。故自天和五年佛道争论以后，敕定二教优劣之议虽暂搁置，然至建德二年(公元573年)十二月癸巳，又集群臣沙门道士等。帝升高座，辨释三教先后。以儒教为先，道教为次，佛教为后。(见本纪)儒教为先者，乃帝历来之宗旨。而先道后佛者，则疑道士张宾及叛佛沙门卫元嵩等扇惑所得之结果。此时已见帝于释氏确已予以排斥。于是佛道之争益甚。僧勔著《十八条难道章》一卷，又作《释老子化胡传》一卷，并陈道教诸说之伪妄。(《续传》本传)又有猛法师，躬抗帝旨，言颇激切。静蔼、道积，诣阙直陈。(《续传·静蔼传》)其言当均在辨佛道邪正。盖帝因图谶关系，与张宾、卫元嵩颇密切，其左祖李宗，亦势所必至。(《广弘明集》、《续僧传》均记帝奉道教事，兹不录。《静蔼传》记帝令佛徒入殿行道事，似不可信。)故凡护教者，必破斥道教。毁法之举愈迫，而佛徒攻击道教之言论愈多。至建德三年(公元574年)五月，始议毁法。诏僧道大集京师。于太极殿陈设高座，帝自躬临。道士张宾与僧人智炫辩论不胜。帝乃自升座，斥佛之不净。炫答言："道教之不净尤甚。"至直言抵触武帝之短。帝不悦而退。(详《续传·炫传》)明旦五

月十五日丙子，乃下敕断佛道二教，经像悉毁，罢沙门道士，并令还民。(《周书》本纪)三宝福财，散给臣下。寺观塔庙，赐给王公。(《广弘明集》)盖道教窃取佛法之馀沥，加以中土之方术，其经典悉出伪造，而病民费财，不减佛教。虽附会于《老》、《庄》之玄理，而全用之于迷信方术。其伪妄经甄鸾、道安诸僧之揭发，自暴露无遗。武帝虽欲偏护，亦不可得，故并毁之。而心犹以为大道玄理，殊途同归，虽废其枝叶，尤宜存其本根。乃立通道观，取释老名人，普著衣冠，为学士，共百二十人，监护吏力各有差。(《广弘明集》叙周武帝更兴道法事)令讲《老》、《庄》、《周易》。(见《续传·彦琮传》。《广弘明集》叙任道林事亦云通道观所学者唯是《老》《庄》，好设虚谈，通伸三教。)而佛道经义，亦言并宜弘阐。于六月戊午二十九日下诏曰：

> 至道宏深，混成无际。体包空有，理极幽玄。但歧路既分，派源愈远。淳离朴散，形气斯乖。遂使三墨八儒，朱紫交竞，九流七略，异说相腾。道隐小成，其来旧矣。不有会归，争驱靡息。今可立通道观，圣哲微言，先贤典训，金科玉篆，秘迹玄文，所以济养黎元，扶成教义，并宜弘阐，一以贯之。俾夫玩培塿者识嵩岱之崇崛，守碛砾者悟渤海之泓澄，不亦可乎。

据此则通道观之立，所以谋大道之归一，息争端之迭起。似帝于二教相残，已甚厌倦。故周末僧人之冒死抗争，力攻道教，既足以表现僧人护法之真挚，又实道教并毁之张本也。(道宣《广弘明集》指周武立通道观为复兴道教，非是。)

建德六年(公元577年)周灭齐。正月武帝入邺城。召僧人赴殿。帝升御座，叙废立义。谓六经儒教之弘政术礼义忠孝，于世有宜，故须存立。佛教费财，悖逆不孝，并宜罢之。于是僧众五百默然无声，俯首垂泪。名僧慧远独出与帝往复争论。但帝仍不辞堕入阿鼻地狱，仍令毁齐境之教。(《广弘明集》叙慧远抗武帝废教事)至十一

月四日，帝临邺宫新殿。(是年十月帝幸邺)任道林(原为僧人)上表，谏毁佛法，与帝争辩多番。帝意仍不可回。盖帝因废佛，即在求国安民乐。潜思校量，验之以行事，算之以得失，理无可疑。并谓佛生西域，朕非五胡，心无敬事，既非正教，所以废之。(上详见《广弘明集·叙任道林辨武帝除佛法诏》)帝自以为见之明，而信之笃，所以举动非常。其屡次召僧人辩论，皆亲自临座。均见其审察周详，非率尔从事也。故其废毁至为酷烈。《房录》卷十一云：

> 建德敦牂，(三年甲午)迄于作噩，(六年丁酉，平齐。)毁破前代关山西东数百年来官私所造一切佛塔，扫地悉尽。融刮圣容，焚烧经典。八州(《续僧传·静蔼传》八州上有禹贡二字)寺庙出四十千，尽赐王公，充为宅第。三方释子减三百万，皆复军民，还归编户。

武帝平齐之明年，六月崩御。宣、静二帝继位，复兴佛法。(参看《广弘明集》叙任道林事及《周书》本纪)邺城有故僧人王广明者，上书驳卫元嵩毁法表文。(详载《广弘明集》)可见当时人士，认元嵩之奏乃灭法之主要动力也。宣、静二帝之复教，疑实出丞相杨坚之意。故佛法再兴，实由隋主也。按建德法难为期虽短，而政令至为严酷。北方寺像，扫地悉尽。僧徒流离颠沛，困难莫可名状。或以身殉法(《续僧传》载静蔼因不能护法，手自脔割，现骨剖心而死)，或隐迹尘俗(《续僧传》载北周之费长房、昙崇、法纯、静端、道宗、法详、僧渊、智藏，北齐之法上、灵裕、昙荣，均外还俗，而内守道)，或遁匿山林(北周之昙相、静渊、普安、法应、法藏、静蔼、道判，北齐之慧藏、慧瑱、僧邕，均避匿山林。又志念逃匿海隅)，或入通道观(如彦琮任道林普旷等，均为通道观学士)。及大法复兴，经像赖其保存，塔寺由其修复。而终南太白尤为周末僧人聚居之所，至隋唐而郁为佛教重镇，华严宗由斯托始。此外释子多南奔陈朝。(北周之慧海、法彦)最重要者北齐学僧昙迁、靖嵩逃至江南，得习《摄论》。(法侃、慧迁亦

北方《十地》学者，至南方学《摄论》。）智者大师谓亦因毁法南下。（据隋柳顾言《禅师碑文》）前者乃法相宗之先河，后者奠天台宗之基础。而《楞伽》禅法亦疑在此时南趣。此宗兴起，原在嵩岳。二祖以后，乃移江北。夫自魏孝文以后，南方僧人尝来北方。（见前）周武毁法，北方僧人又驱而之南方。于是学术交流，文教沟通，开辟隋、唐一统之局势，而中华佛教诸大宗派亦于是酿成焉。（参看伊藤義贤《支那佛教正史》七七九页以下）

第十五章　南北朝释教撰述

研究我国佛教之依据，首重译本。搜讨我国佛教之思想，则当研前贤撰述。印度有印度佛教，中国有中国佛教。其异点不专在经典之不同，而多在我国人士对于传来学说，有不同之反应也。佛法势张，充满于我国思想界，由是著述渐多。至南北朝时，遂占重要地位。梁时僧祐叙其情形曰："自尊经神运，秀出俗典。由汉届梁，世历明哲。虽复缁服素饰，并异迹同归。讲议赞析，代代弥精。注述陶练，人人竞密。所以记论之富，盈阁以牣房，书序之繁，充车而被轸矣。"(《祐录》十二)我国佛教之成熟，学说之分派，悉可于此丰富之著作见之。惜佚失极多，百不存一。研究中国文化之变迁者，所深憾焉。兹分类述南北朝释氏著述之情形，而附以两晋，俾见其全焉。

（甲）注疏　佛典译本，或卷帙太多，研读不易，或意义深奥，或译文隐晦，了解甚艰。不藉注疏，普通人士曷能通达？道安以前，虽有注经，然注疏创始，用功最勤影响甚大者，仍推晋之道安。《高僧传》曰："条贯既序，文理会通，经义克明，自安始也。"安公而后，注疏益多。遂为中土佛教典籍之要项矣。盖我国佛法地域时代上之变迁，要当于撰述中见之。而研究注疏出世之先后，地点之不同，尤可了然其嬗递之状况。以地言之，则南朝尚文，重思想，故注疏较多。北朝尚质，重行为，故注疏较少。以时言之，则虽根源于翻译，然亦视中国学者兴趣及致力之所在。故魏晋二代，《老》、《庄》教行，而《般若》大兴。什公之世，又崇《三论》。至若《成实》，

其晚年所译，明为小乘，乃《成论》反畅行于齐梁，《三论》直至陈隋乃得再兴。学者如能考群经注疏之内容及其多寡，而明其变迁之故，则全部中国佛教史可以窥知也。

注疏之作，繁简不同，宗趣各别。约略言之：

（一）则随文释义，谓之曰注，此即普通之所谓章句。（分散插入本文下者为子注。子注之所由生，已见前说。）康僧会《安般经序》曰："陈慧注义，余助斟酌，非师不传，不敢自由也。"僧睿《思益经序》云："予与道恒谬当传写之任，辄复疏其言，记其事，（指什公所言）以贻后来之贤。"未详作者之《杂心序》云："余不以暗短，厕在二集（宋元嘉三年及八年译《杂心》，共前后二次。）之末，取记所闻，以训章句。"此皆受师口义，随文作释，乃注疏最重要之一种。因其多存大师（如什公）宗旨，而且其说原出西土也。道安《人本欲生经序》云："敢以余暇，为之撮注。其义同而文别者，无所加训焉。"（此注现存，欲知古注体裁，可以参看。）其《安般经序》云："魏初康会为之注义，义或隐而未显者，安窃不自量，为解其下。"《道地经序》曰："寻章察句，造以训传。"又曰："故作章句，申己丹赤。"此则个人研寻所得，取作为注。注疏之大部分，想均如此。

（二）则明经大义，不必逐句释文。道朗《涅槃序》云："聊试标位，叙其宗格。岂谓必然阙其弘要者哉！"僧睿《中论序》云："予玩之味之，不能释手。遂复忘其鄙拙，托悟怀于一序。并目品义，题之于首。"又其《十二门论序》云："敢以钝辞短思，序而申之。并目品义，题于首。"按竺道生《法华疏》，先出经名，次言经分三段，首十三品明三因为一因，次八品辨三果，末六品均三人为一人。分段者，犹道朗所言"标位"也。道生之疏，仅摘取经文，明其大致。此则似道朗所言之"叙宗格"也。后来僧人所作叙经大意（如吉藏《大品游意》等）均出于此。又道生疏，各品之首，类说明本品宗旨并其得

名之由。如《药草喻品》云:“圣教沾神则烦恼病愈，故寄药草以目品焉。”《寿量品》云:“今祛其斯滞，假长寿遣之，故目此品名为寿量。”《属累品》云:“以理深事大,要□□惣为是义,故立品耳。”此则僧睿所谓之“目品义”，乃谓就题目诸品之义加以叙释。此与全经之序立意相同。盖经序乃说全书宗致，目品乃说一品大意也。除上二类,尚有经之音义。此于南北朝时未见存书。又晋道慈因《中阿含》前后译名不同,恐其违本。“故诸改名者，皆钞出注下，新旧两存,别为一卷,与目录相连。”（见经序）此亦可另入一类也。

大凡释章句之注疏，（此为文疏之始）其文较繁。出大意之注疏，（此为义疏之始）其文必简。故《人本欲生经》本只一卷，而注亦有一卷。罗什《法华》原有七卷，而道生《疏》则只二卷。前者释文而繁，后者谈义而略故也。又魏晋之世，注疏较简。盖或只明事数，（文疏）或略释大义。（义疏）如陆澄《法论》所收之支道林《本业略例》及《道林旨归》等.均卷数不多,当只述义旨,非如后来之详疏广解。盖当时玄学盛行,主言简意约,故所作书类卷帙不多。及其后译品日多,口义愈繁。于是事数则分门别类，详其同异，而义旨则广选群家,作为集解。于是注疏则纯为经师之学,由此而启隋唐章疏之广博。《隋书·儒林传》曰:“大抵南北所为,章句好尚,互有不同。南人约简，得其英华。北学深芜，穷其枝叶。”按佛经注疏，今未能以南北详相比较。（相传魏刘谦之作《华严疏》六百卷,此乃南方所绝无。）然吾人若比较魏晋南北朝注疏前后繁简之分别，或庶几近之。而儒经南北之不同，固亦由于南承魏晋玄学而北接汉代学术也。

注疏原不必均用科分。吉藏《法华义疏》云:

如天亲解《涅槃》有七分(详见世亲菩萨《涅槃论》，亦名《长寿偈论》,魏沙门达磨菩提译。)龙树释《般若》无章门，盖是

天竺论师开不开之二类也。河西制《涅槃》疏为五门,(上文引河西道朗《涅槃序》所谓之"标位",即指此五门。)道融《新法华》类为九辙。(融因号九辙法师。详见《法华文句记》。但误融为僧睿。)至如集解《净名》之说,(即现存之《维摩疏》)撰注《法华》之文,但析其玄微,又不预科起尽。盖是震旦诸师开不开两类也。

震旦诸师开分科门,实始于释道安。而道安则称"科分"为"起尽"。按智者《仁王疏》云:

道安别置序、正、流通。

良贲《仁王疏》云:

昔有晋朝道安法师,科判诸经,以为三分:序分,正宗,流通分。故至今巨唐,慈恩三藏译《佛地论》,亲光菩萨释《佛地经》,科判彼经,以为三分。然则东夏西天,处虽悬旷,圣心潜契,妙旨冥符。

宗密《盂兰盆经疏》云:

解本文分三,一序分,二正宗分,三流通分。以三分之兴,弥天高判,冥符西域,古今同遵。

吉藏《仁王疏》云:

然诸佛说经,本无章段。始自道安法师,分此经为三段。第一序说,第二正说,第三流通说。序说者,由序义,说经之由序也。正说者,不偏义,一教之宗旨也。流通者,流者宣布义,通者不壅义,欲使法音远布无壅也。(下略。)

道安原义虽不必与吉藏所传相同。但科分之事,实始于道安,而其所分为三分。按道安注疏中有《放光般若起尽解》一卷。《法华文句记》有云:"起尽者,章之始末也。"可见起尽者,即后人所谓之科段也。《放光起尽解》已佚,其分章不详。但《放光经》原有二十卷,

而《起尽解》只一卷，可见其科分必不繁。或其书科分大段即用三分法也。（梁《法华义记》谓经无大小，例分序、正、流通三段，并详叙此经三段之“文句起尽”，亦可见起尽为科分之别名。隋慧远《涅槃义记》称“起尽”为“终始”，亦言诸人多用三分。《胜鬘宝窟》则称科段为分齐。）

科分经文，至刘宋而益盛，其详情不可知。然其最知名之人，为释法瑶。北宋释岳净《科金刚錍序》曰：“科分《大经》章段，起自关内凭小山瑶，前代未闻也。吾祖章安作疏，益详”，云云。《大经》者，指《涅槃》。章安灌顶有《涅槃经疏》三十三卷。又唐湛然《再治章安涅槃疏》卷一云，“分章段起小山瑶、关内凭，因兹成则”，云云。由此可见法瑶曾为《涅槃》分科段。又《法华文句》上云：“天亲作论，以七功德分《序品》，五示现分《方便品》。其馀品各有处分。（详见北魏译《法华经优婆提舍》）昔河西凭（即关内凭）、江东瑶，取此意节目经文，末代尤烦，光宅转细。”又曰：“齐中兴印、小山瑶，从庐山龙师受经，分文同。”湛然《文句记》云：“江东（原作等）瑶，即吴兴小山寺。”则法瑶于《法华》亦曾科分章段也。（又据吉藏《百论疏》，谓瑶采用凭法师之释。则瑶与凭在《涅槃》、《法华》及《百论》所见均有相同，可见二人关系之密切也。又按法瑶《涅槃》、《法华》章疏颇为后称述，而《胜鬘宝窟》上云：“末代相承，多开章门，以其章门，示经起尽。”瑶亦有《胜鬘疏》，或亦曾分章门也。）又按《僧传·僧印传》云，“后进往庐山，从慧龙谘受《法华》，龙亦当时著名，播于《法华》宗旨，印偏功构彻，独表新异”，云云。小山瑶当与龙同时，而接受其《法华》者。智𫖮《文句》卷一，吉藏《义疏》卷一，均述及僧印之说，则法瑶之科分，颇可由此推得。又吉藏《法华玄论》一云，光宅受经于中兴印法师，印从庐山慧龙学《法华》。又湛然《文句记》云，“读光宅法云疏，唯见文句纷繁，章段重叠”，此所谓光宅转细也。

梁光宅寺法云法师《法华经疏》现存。《疏》实其门下所记，非光宅自作，共八卷。其释甚详细，取与道生之二卷疏相较，繁简悬

殊，具见注疏前后之不同。至若科判，则亦时愈后者分愈密。《金刚般若经》文本少，而相传梁昭明太子分为三十二分。（明宗泐注解谓其破碎）即魏菩提流支亦分为十二。（吉藏疏谓其穿凿）而晋朝道安为《放光般若》二十卷作《起尽解》只一卷。亦可见后来注经之密，而佛教义学颇转而为经师之学也。（注疏目录，散见于伊藤义贤《支那佛教正史》，兹不详列。）

（乙）论著　注疏限于原经。故个人思想之发挥，则较能于自著论文中显之。六朝中论著之文极多。其故有四：其一，当时出经极多，而又极重经序。什公在长安译《大智论》讫，乃致书庐阜之慧远为之作序。其书有曰："此诸道士咸相推谢，无敢动手。"其重视作序如此。盖研读经文，最难通其大意，观其全体。为之作序者，说本书之地位、之目的，总提全文，便利后学。道安、慧远、僧睿、僧肇，其所作经序至为有名。所作虽关乎一经，而实代表作者观察之心得者也。其二，佛法畅行既久，明宗义之指归，叙一己之思虑，均为时人所需要。故有统系之著作，六朝颇不乏之。如道安之《性空论》，罗什之《实相论》，而最著者则为僧肇之诸论也。僧肇从鸠摩罗什游学多年，才学理解为一时所惊服，所著诸论，我国释氏常称道之。其三，佛经译出甚多，事数繁复，义旨各异。别其异同，定其优劣，于是有义章之作。其四魏晋南北朝思想最为自由，谈论答辩，尤为风尚。一为专论特殊之问题，或著文讨论，或书函辩答，如法身问题、神灭问题。考其聚讼所在，不但知当时向学之殷勤，且可识时代讨论焦点之不同。一为争论。或攻击他教，或为佛教辩护。两晋南北朝此类著作极多。以是四因，本期论著最富。爰本此意分类，并附杂文，列之于下。

（一）经序　本期经序极多。僧祐《出三藏记集》所录甚富。（其中亦多出经记，则不属于本项内。）但其未载或佚失者颇不少。近南京

支那内学院取祐书中经序精校刊行。后又集《大藏》现存之序，刊为五卷，并搜集佚序，编为存目。但于伪作之序，则概不收。吾人若欲知历代经序之内容及其存佚，内院所刊具有详目，可以覆按，兹不具录。

（二）通论或专论　刘宋陆澄奉敕撰《法论》，《祐录》十二载其《目录》。盖其主体乃取刘宋以前释教论著，辑为十六帙，共一百零三卷，中附以经序及杂文。诚魏晋佛教撰述之宝库。及至梁时，宝唱奉敕撰《续法论》，当是继陆之作。二书均佚。兹但选《祐录·法论目录》加以他书关于通论或专论之作，列为目录于下。（凡书名下注"陆"字者，谓见陆澄《法论》。注"房"字或"内"字者，谓长房或《内典录》著录。"传"谓《高僧传》。）

《即色游玄论》　支道林（王敬和〔洽〕问，支答。〔陆〕〔房作一卷〕〔传〕王之问载《广弘明集》中。）

《辩著论》　支道林〔陆〕

《释即色本无义》　支道林（王幼恭问，支答。〔陆〕）

《圣不辩知论》　支道林〔传〕

《不真空论》　僧肇（〔陆〕〔传〕今存）

《本无难问》　郗超（竺法汰难并郗答，往反四首。〔陆〕〔传〕）

《郗与法濬书》　〔陆〕

《郗与开法师书》　（〔陆〕传谓支道林、于法开常争即色空义，庐江何默申明开难，高平郗超宣述林解。）

《郗与支法师书》　〔陆〕

《心无义》　桓敬道（王稚远〔谧〕难，桓〔玄〕答。〔陆〕）

《释心无义》　刘程之（遗民）〔陆〕

《法性论》上下　慧远（〔陆〕〔房作二卷〕《传》及慧达《肇论疏》均引其文。）

《实相义》 道安〔陆〕

《性空论》 道安（见元康《肇论疏》，但不知是否即右项之别名。）

《实相论》 鸠摩罗什〔传〕

《实相论》 昙无成（〔陆〕〔传〕《肇论疏》引之。）

《实相通塞论》 道含（〔陆〕《传》谓宋道含著有《释异十论》。）

《实相论》 支法详问，释慧仪答。（〔元康《肇论疏》〕宋晓月注《肇论序》谓详乃支遁弟子。）

《会通论》 支昙谛〔陆〕

《支书与郗嘉宾（超）》 〔陆〕

《会通论》上下 慧义〔陆〕

《始元论》 僧宗（〔陆〕《传》谓僧宗著《法性》、《觉性》二论，此当为《法性论》。）

《略论诸经》 〔陆，缺名〕

《佛性论》上下 僧宗（〔陆〕此当即《传》所言之《觉性论》）

《涅槃无名论》 僧肇（〔陆〕今存）

《涅槃三十六问》 竺道生（〔陆〕问亦作门）

《释八住初心欲取泥洹义》 竺道生（〔陆〕道生著作，详第十六章中。）

《与诸道人论大般泥洹义》 范伯伦（泰）〔陆〕

《辩佛性义》 竺道生（王问并竺答。〔陆〕据《内典录》此王即王谧。）

《佛性义》 慧静〔陆〕

《佛性论》 〔陆，缺名〕

《佛性论》 明藏〔《北史·崔暹传》〕

《佛性论》 苏绰〔《北史》〕

《般若无知论》 僧肇（刘遗民难，肇答。〔陆〕〔传〕今存。）

《与释慧远论真人至极》 释慧远答〔陆〕

《与诸道人论般若义》　范伯伦(泰)〔陆〕
《问竺道生诸道人佛义》　范伯伦　〔陆〕
《众僧述范问》　〔陆〕
《范重问道生往反》三首　〔陆〕
傅季友(亮)《答范伯伦书》　〔陆〕
谢灵运《辩宗论》并与法勖等答辩(〔陆〕详目见第十六章中)
慧观《渐悟论》等(〔陆〕详见第十六章中)
《明渐论》　昙无成〔陆〕〔传〕
《论十住》上下　傅叔玉〔陆〕
《书与谢庆绪》(敷)往反四首〔陆〕
《傅叔玉重书与谢答》　〔陆〕
《三十二字十住义》　昙遇〔陆〕
《实相标格论》〔陆,缺名〕
《物不迁论》　僧肇(〔陆〕今存)
《申无生论》　昙无成〔陆〕
《无生灭论》　慧严〔陆〕
《慧远罗什问答》(〔陆〕详目在第十章中)
《王稚远(谧)罗什问答》(〔陆〕详目在第十章中)
《圣智圆鉴论》　僧含〔传〕
《无生论》　僧含〔传〕
《空有二谛论》　僧导〔传〕
《门训义序》三十三科　慧基〔详《传》〕
《玄通论》　慧亮〔传〕
《法性论》　慧通〔传〕
《二谛论》　智林〔传〕
《七玄论》　僧拔〔传〕

《净住子》二十卷　萧子良〔《祐录》〕(《广弘明集》载其略文)

《玄宗论》　慧光〔《续传》〕

《至道论》　亡名〔《续传》〕

《淳德论》　亡名

《遣执论》　亡名〔《续传》〕

《去是非论》　亡名〔《续传》〕

《修空论》　亡名〔《续传》〕

《影喻论》　亡名〔《续传》〕

《答法汰难》　道安　见《祐录》卷五，但陆澄目内仅有下列三项：

《法汰问释道安三乘并书》

《法汰问释道安六通》

《法汰问释道安神》(此三篇外，法汰曾与道安论河源。)

《答法将难》　道安〔《祐录》五〕

《问释慧严法身二义》　竺僧弼〔陆〕

《丈六即真论》　僧肇〔陆〕

《通佛影迹》　《通佛顶齿爪》　《通佛衣钵》　《通佛二叠不燃》　均颜延之作〔陆〕

《法身论》　僧含〔传〕

《辩三乘论》　支道林〔陆〕〔房作一卷〕

《无三乘统要》　慧远〔陆〕

《释神足》　慧远〔陆〕

《妄书禅慧宣诸弘信》　颜延之〔陆〕

《闻慧恩修禅定义在家习定法》〔陆，缺名〕

《述竺道生善不受报义》　释僧璩(释镜难，璩答。)〔陆〕

《识三本论》　谢敷〔陆〕

《支（亦作友）道人书与谢论三识并答》〔陆〕
《戴安道（逵）书与谢论三识并答》往反三首
《四执论》〔陆，失名〕
《辩心意识》　慧远〔陆〕〔房作《辩心识论》一卷〕
《释神名》　慧远〔陆〕
《验寄名》　慧远〔陆〕
《问论神》　慧远〔陆〕
《五阴三违释》　郗超〔陆〕
《立本论》　昙徽〔传〕〔房作一卷〕
《生死本无源论》　道盛〔传〕
《杂识观》　颜延之〔陆〕〔传〕
《戒要论》　僧璩〔传〕
《僧尼要事》　僧璩〔传〕
《决正四部毗尼论》　道俨〔传〕〔房作二卷〕
《律例》　超度〔传〕〔房〕
《僧制》一卷　萧子良〔祐〕
《清信士女法制》三卷　萧子良〔祐〕
《教戒比丘尼法》一卷　僧盛〔房〕
《僧制》四十七条　魏孝文帝敕僧显作
《僧制》十八条　慧光〔续传〕
《僧家书仪》四卷　昙瑗〔续传〕
《优婆塞五学迹略论》上下　三藏法师〔陆〕（即求那跋摩所作。《传》作《五戒略论》，《房》曰《亦云五戒相》。）
《法社节度序》、《外寺僧节度序》、《节度序》　慧远〔陆〕
《般若台众僧集议节度序》　支道林〔陆〕
《比丘尼节度序》　慧远〔陆〕

《经律分异记》一卷　求那跋摩〔传〕

《众经饭供圣僧法》五卷　宝唱等奉敕撰〔房〕

《众经忏悔灭众方法》　同上

《论三行》上　郗超〔陆〕(《文选·天台赋》注引之。)

《叙通三行》　郗超〔陆〕

《郗与谢庆绪书》往反五首〔陆〕

《论三行》下　郗超〔陆〕

《郗与傅叔玉书》往反三首〔陆〕

《答英郎书》一首〔陆〕

《王季琰(珉)书》往反四首〔陆〕

《与仰法师书》并答二首〔陆〕

《张景胤与从弟玄书》　论西方并答〔陆〕(张敷字景胤)

《支道林答谢长遐书》〔陆〕

《调气论》　昙鸾作,王邵注。　(鸾之著作详第十九章,兹不详列。)

《通神咒》　郗超

《明感论》　郗超

《散华论》　慧善录《大智论》中引《毗昙》处加以解释(详《房录》)

《六家七宗论》　昙济〔传〕(详第九章中)

《实相六家论》　僧镜〔元康《肇论疏》〕(详第九章中)

《三宗论》　周颙〔传〕(详第十八章中)

《物有玄几论》　支道林〔慧达《肇论疏》〕

《通三世论》等　姚嵩(详目见《广弘明集》)

(三)义章　义章之作,盖撮诸经名相(事数)义旨,分门别释。其类有二,一则取一类事数,专加解释,虽义涉诸经,而所论甚少。

汉代严浮调作《沙弥十慧章句》肇其端。魏晋以后，颇有继作。（参看第五章之末）其目列下：

《六度要目》　康僧会〔传〕

《十法句义连杂解》一卷　道安（《祐录》五及十，载有序文。）（《房录》作《众经十法连杂解》。）

《义指注》　《祐录》五引道安之文云，义指者，外国沙门于此土所传义也。云诸部训异，欲广来学视听也。增之为注一卷。

《九十八结解连约通解》一卷　道安〔《祐录》五〕

《三十二相解》一卷　道安〔《祐录》五〕

《三十七品》　竺昙无兰〔《祐录》十有序〕

《阿毗昙五法行义》　谢庆绪（敷）〔陆〕

《阿毗昙心略解数》〔陆，失名〕

《阿毗昙心杂数》〔陆，失名〕

《略解三十七品次第》　什法师〔陆〕

《十报法统略》〔陆，缺名〕

《六识指归》十二首　昙徽〔传〕〔房作一卷〕

二则广辑各经文义，各派理论，对于佛法作综合之解释。实为一种之佛学纲要。此类名为义章，其取材较上类为广。然其源则似仍出于诠释事类之书，而加以扩充也。其目如下：

《小乘义章》六卷　道辨〔续传〕

《大乘义》五十章　道辨〔续传〕

《大乘义章》　昙无最〔续传〕

《大乘义章》六卷　法上〔续传〕

《大乘义律章》　慧光〔续传〕

《大乘义》十卷　宝琼〔续传〕

《大乘义章》二十六卷　慧远〔续传〕

上列唯隋净影、慧远之书尚存。远之《义章》分五聚，共二百四十九科，现存前四聚二十卷，二百二十二门。条述佛义及名相，先陈《毗昙》《成实》之说，而终之以大乘《地论》《涅槃》之旨。纲目井然，颇为佳制。按南朝仅在末年宝琼作《大乘义》十卷。是否为义章体裁，不明。其余作义章者均是北人。此殆亦"北学深芜，穷其枝叶"欤！

（四）争论　或教内之争，或驳外人之作。《弘明集》及《广弘明集》所载极多。兹但著录其所未载者于下：

《神无形论》　竺僧敷（传）

《习凿齿难》〔陆〕（据原目次序，当系《难罗含再生论》。《弘明集》失载。）

《书与何彦德论感果生灭》五往反　颜延之〔陆〕

《山巨（亦作伯）源问》、《挚元礼谘》、《颜答山挚二难》〔陆〕

《难范缜神灭论》　王琰〔《南史》五十七〕

《全生论》　郗超〔陆〕

《杀生问（亦作门）》　桓敬道（殷伯道〔或是通字，即殷觊〕答，桓〔玄〕难。）〔陆〕

《报应论》　卞湛（范伯伦难，卞答。）〔陆〕

《业报论》〔陆，缺名〕（《传》僧含作《有业报论》，当即此。）

《穷通论》　昙诜〔传〕〔房作一卷〕

《显验论》　法愍因谢晦坏寺事作。〔传〕

《蘧颜论》　袁粲与慧通往反难诘。〔传〕

《不杀论》　亡名〔续传〕

《神本论》　支昙谛〔陆〕

《命源论》　慧静〔陆〕(《传》谓静作《达命论》,当即此。)

《驳夷夏论》　袁粲(托名通公)〔《宋书·顾欢传》〕

《十八条难道章》　僧勔〔房〕

《释老子化胡传》　僧勔〔房〕

《答谢宣明(晦)难佛理》　范泰作,《高僧传》八《法愍传》载谢坏寺斫像事。

《显宗论》　帛法祚〔传〕

《释矇论》　支道林作,时论以遁才堪经济而洁己拔俗,有违兼济之道,支因作此论。〔传〕

《显证论》　慧通〔传〕

《无诤论》　暠法师〔陈书〕

《明道论》　傅縡〔陈书〕

(五)杂论

《坐右铭》　支道林〔陆〕

《道学诫》　支道林〔陆〕

《切悟章》　支道林逝时作〔传〕〔陆〕

《人物始义论》　康法畅〔传〕

《人物始义论》　支僧敦〔传〕

《爻象记》　慧通〔传〕

《述交记》　道盛〔传〕

《法事赞》　《受戒弘法寺等论》　智顺〔传〕

萧子良诸记序,见《祐录》十二,不详录。

萧昭胄诸记序,见《祐录》十二,未录。

僧祐《法苑集》中诸文,未录。

《屋子论议法》　明琛(同)

《蛇势法》同上

《祇洹精舍图偈》　陇西王源贺撰，赵柔注。〔《魏书》五十二〕

《金藏论》七卷　道纪作，以类相从，叙寺塔幡灯之由，经像归之本。

《名德沙门赞》　孙绰撰。《世说注》、《僧传》均引之。

《名德沙门题目》　孙绰撰。见《世说·文学篇注》。《僧传·道安传》"题"误作"论"。《于法开传》有"孙绰为之目曰"云云。

《道贤论》　孙绰撰，以七道人比七贤，《僧传》及《世说注》均引之。

《诸天录》一卷　道安〔祐〕(《内典录》中无此，而有《三界混然诸杂伪录》。)

《众经护国鬼神名录》　宝唱等奉敕撰〔房〕

《众经诸佛名》　同上

《众经拥护国土诸龙王名录》　同上

《十四音训叙》　谢灵运谘，慧睿作，条例梵汉，昭然可了。〔传〕

《翻外国语》七卷　真谛作。一名《杂事》，一名《俱舍论因缘事》。〔续传〕

（丙）译著撰集　梵胡译本，中国自著，日积月累，遂极烦多，因常有纂集之举。

一为单经之钞录。据僧祐所记，梁代以前，已有数百部。如《大智度论》本有百卷，慧远钞之，略为二十卷。自谓"开易进之路，则阶藉有由。晓渐悟之方，则始涉有津"。其工作不但省约原文，并依经立本，系以问论。正其位分，使类各有属。(《祐录·大智度论钞序》)齐竟陵王在鸡笼山钞五经百家为《四部要略》千卷。而其所钞

佛经亦多至三十六部。(钞《华严经》等,见《出三藏记》五。《释教录》十八作四十三部。)又请僧柔、慧次钞《成实论》为九卷。(原有二十四卷)则对于钞经最出力者也。

二为群经之纂集。此以梁代为最盛。天监七年,武帝以法海浩瀚,浅识难寻。敕僧旻于定林上寺纂《众经要钞》八十八卷。又敕智藏纂众经理义,号曰《义林》,凡八十卷。十五年,又敕宝唱钞经律要事,以类相从,为《经律异相》五十五卷。帝又以律部繁广,临事难究,纂《出要律仪》十四卷。(《续传·法超传》)僧祐记中有《法苑》百八十九卷,亦佛经之类书,当亦为齐梁间所纂集。简文纂《法宝联璧》二百二十卷。元帝时,虞孝敬作《内典博要》三十卷。(见《历代三宝记》卷十一及《唐志》。《南史》谓元帝自作《内典博要》百卷。)西魏文帝亦染梁风,令昙显等依大乘经撰《菩萨藏众经要》二十二卷,及《百二十法门》一卷。(《历代三宝记》卷十一。《续传》卷一。)北齐法上撰《增一法数》四十卷,为一种辞典之创作,或亦可附入群经纂集之类。(《僧传》谓昙宗作《数林》,当即《房录》所载王宗之《佛制名数经》,或亦此类书。)

三为会译。凡一种经典常经数人传译,遂有不同译本多种。若校对其章句,比较其异同,则深晦者易显,缺略者易补。东晋支愍度合三种《首楞严经》译本为八卷,又三种《维摩经》为五卷。分章断句,以各本相对处,差次附列,意使读者"读彼案此",省节翻阅三本之劳,参考校异,显互相发明之义。(度有《合首楞严经记》,及《合维摩诘经序》,俱见《出三藏记集》。)此种编制方法,后人奉为成规。(《三宝记》十二,《宝贵录》。)

四为我国人撰述之编辑。此项丛刊,名曰法集。刘宋明帝敕中书侍郎陆澄撰录《法集》。陆博识洽闻,苞举群集,铨品名例,随义区分,凡十有六帙,一百十三卷。道安诸人著作均收入,其所阅古今号称已备。其后僧祐亦有《法集》,分为八帙。《出三藏记集》。

《弘明集》均各为其中之一帙。且纂集竟陵王所述作为《法集》十六帙一百一十六卷，纂集巴陵王（竟陵之子）《法集》十部。（《出三藏记》卷十二）梁武帝既敕纂集经典。亦敕宝唱“自大教东流，道门俗士有叙佛理著作宏义，并通鸠集，号曰《续法轮论》，（“轮”字疑衍）合七十余卷”。此外宝唱又撰《法集》一百三十卷，（《隋志》作百七卷）梁武亲览，流通内外焉。（以上多据《续高僧传》）故纂集之作，佛教中当首推梁代。其出书甚多，说者尝以与《皇览》比美也。（《南史·陆杲传》）此外《房录》等真谛录中有《众经通序》。或系纂集真谛所译诸经之序也。至若僧人之诗文集，亦常有著录。如《支遁集》、《慧远集》、《慧休诗集》，均至有名，但现存亦极少也。

（丁）史地编著　欲知时代思想之不同，亦当寻其变迁之迹，则史地著述尚矣。寻当时人作僧史，记寺塔，或多意在弘法。而自后人视之，疏抉其信伪，考定其因果，史家所凭借之鸿宝也。夫论者常谓印度以重宗教之故，偏于出世，而略于世事之记载。印度所有之史书，或杂神话，或残缺不完。欧西史家，称为大恨。而我国当佛教兴盛之时，史书并未受其影响。对佛教史料，于中国则极意保存，于西域则常致力诠定。比之印度，岂不异欤！兹亦分类言之。

第一为释迦传记。如僧祐之《释迦谱》是也。书分五卷，载佛一生事迹。“总钞群经，附以世语。意在使圣言与俗语分条，古闻与今迹共证”。又梁中书侍郎虞阐、太子洗马刘（或到字之误）溉、后军记室周捨，奉敕博寻经藏，搜采注说，撰为《佛记》三十篇。记如来之圣迹及佛法之感应，沈约为之作《序》。（载《广弘明集》）所录虽非限于释迦，然当以之为主体，故亦属此类。

第二印土圣贤传记。印土圣贤传记，为我国人所自作者，有玄畅之《诃梨跋摩传》。罗什之马鸣、龙树、提婆诸传，则目录列为传

译。至如真谛之《婆苏槃豆传》，虽亦标为译出，按诸文体，似系真谛口传，而由其助手笔录者也。

第三为中国僧传。为两晋南北朝最发达之史书。其名见于《高僧传》、《隋志》及诸目录及类书者极多。

有一人之传记。现所知者列下：

《佛图澄传》　《艺文类聚》八十一引之，而《世说·言语篇注》，引作《澄别传》。

《佛图澄别传》　《御览》引之。或与上同为一书。

《支法师传》　《世说·文学篇注》引之。《高僧传》谓郗超为作《序传》，不知是此否。

《支遁传》　《御览》引之。

《安法师传》　见《世说·文学篇注》。

《安和尚传》　见《世说·雅量篇注》。

《释道安传》　《御览》引之。

《高座道人别传》　见《世说》《赏誉》、《言语》两篇注。《僧传》载王曼颖书曰，“王秀但称高座”，或即此。

《于法兰别传》　《高僧传》引之。

《道人善道开传》一卷　康泓撰。见《隋志》。《晋书·艺术传》及《高僧传》“善”均作“单”。《御览》作“善”。王曼颖书有曰，“康泓专记道开”，即指此。

《竺法旷传》　顾恺之撰，见《僧传》。

《远法师铭》　张野撰，见《文学篇注》。

《竺道生传》　王微撰，见《僧传》。

《僧瑜传赞》　张辩撰，见《僧传》。王曼颖书，谓“僧瑜卓尔独裁”，想即指此。

《昙鉴传赞》　张辩撰，见《僧传》。

《梁故草堂法师传》一卷　陶宏景撰，见《唐志》。法师谓慧约。

《草堂法师传》一卷　萧回理撰，见《唐志》。

《稠禅师传》一卷　见《唐志》。

《僧崖菩萨传》　亡名撰，见《房录》。

《韶法师传》　亡名撰，见《房录》。

《慧达别传》　见《续传·感通篇·慧达传》。

《真谛传》　曹毗撰，见《续传》。

有一类僧人之传记。知名者有四:

《高逸沙门传》一卷　竺法济撰。济乃竺道潜之弟子，或即道安友人之大阳竺法济。居剡东岇山。此书《高僧传》言及。《内典录》、《法苑珠林》均著录。《世说·言语》、《文学》、《方正》、《雅量》篇注引之。

《志节传》五卷　释法安撰。法安，东平人。止建业中寺。《高僧传》谓其曾著《净名》《十地论疏》并《僧传》五卷。慧皎《自序》中，谓"法安但序志节一行"，当即指五卷之《僧传》。僧祐《法苑集》引其一段，见《祐录》十二。

《游方沙门传》　释僧宝撰。慧皎《序》谓"僧宝仅述游方一科"。此书当名《游方沙门传》。《高僧传》有三僧宝，附见于僧钟、慧次、宝亮传中。此僧宝不知何指。往天竺者，谓之游方。故皎在《智猛传》中有曰:"余历寻游方沙门，记列道路，时或不同"云云。则此书者，实义净《求法高僧传》之类也。

《沙婆多部相承传》五卷　僧祐撰。此专记有部律师。详目见《祐录》。《隋志》《唐志》均著录。《房录》作《沙婆多师资传》，《内典录》同。

有一时一地僧人之传记。慧皎《序》曰:“中书郗景兴《东山僧传》,治中张孝秀《庐山僧传》,中书陆明霞《沙门传》,各竞举一方,不通古今,务存一善,不及余行。”此三书,当均属此类。

《东山僧传》　郗超撰,据《僧传·支遁传》,东山当指剡之诸山。

《庐山僧传》　张孝秀撰。孝秀博涉群书,专精释典。于梁时与刘慧斐共隐庐山东林寺。

《沙门传》三十卷　陆杲撰。杲字明霞,梁武帝时曾为御史中丞、义兴太守、临川内史等。素信佛,持戒甚精,曾舍宅为龙光寺。(见陆广微《吴地记》)《南史》谓其撰《沙门传》三十卷。

有尼传,如梁释宝唱作《比丘尼传》四卷,(今存)历叙晋宋齐梁之女尼。(《隋志》著录皎法师撰《尼传》二卷)

有感应传。六朝人多记鬼神之作,亦系受佛教之影响。但此类著作既多,不能详列。仅载与佛教有关者于下:

《搜神记》　干宝撰。《隋志》《唐志》著录,《珠林》引之。

《搜神后记》　陶潜撰,《隋志》著录。《高僧传·序》称之为《搜神录》,谓其旁出诸僧。

《宣验记》三十卷　刘义庆撰。《高僧传·序》言及此书。《安清传》引之。《珠林》、《御览》、《广记》、《初学记》、《艺文类聚》均引之。

《幽明录》三十卷　刘义庆撰。《隋志》作二十卷,《唐志》作三十卷。《高僧传·序》亦言及。常见引用。(如《珠林》、《世说注》等,“明”亦作“冥”。)

《冥祥记》十卷　王琰撰。《僧传·序》言及此书。《法苑珠林》引之极多。据之与《高僧传》对校。则《僧传·神异

部·昙霍传》等，全引用此书。《珠林》并载其《自序》。琰太原人，南齐建元初撰《冥祥记》。《隋志》《唐志》均著录。《广记》、《御览》亦引之。

《徵应传》　朱君台撰。亦见慧皎《序》中。《唐志》有《徵应集》二卷，无撰者姓名。《破邪论》曰：吴兴朱君台。

《感应传》八卷　王延秀撰。《僧传·序》言及。《隋志》《唐志》均著录。延秀太原人。据《宋书·礼志》，泰始中为祠部郎。

荀氏《灵鬼志》三卷　《唐志》著录，《珠林》引之。

《观音应验记》　陆杲撰。《续高僧传·法力传》亦有《观音感应传》，乃另一书。或即下项亡名之书。《唐志》有陆杲《繫应验记》一卷。

《验善知识》　释亡名拟陆杲《观音应验记》而作，见《续传》。

《续冥祥记》十一卷　王曼颖撰。

《搜神论》　昙永作，见《续传》。

《冤魂志》三卷　颜之推撰。见《唐志》。《珠林》著录作二卷。

《因果记》十卷　刘永撰，《唐志》著录。

有通撰僧传者。此不以时地性质为限。一则附之他书。如齐竟陵王之钞《三宝记》十卷。（《内典录》著录）书分三部，一佛史，二法传，三僧录。又如僧祐《出三藏记集》十五卷，本为目录，而其后三卷附以僧传。一则叙列历代诸僧，另立专书，所摄至广，因至重要。隋以前此项撰述之知名者列下：（下列外有法论作《名僧传》，未成，见《续传》。）

宋　法进　《江东名德传》三卷（《慧皎传序》引之，似为宋时书。）〔《隋志》〕

齐　王中　《僧史》十卷(见《慧皎序》。《隋志》称为《法师传》。)

梁　宝唱　《名僧传》并序录三十一卷今存节钞一卷。

梁　慧皎　《高僧传》古本十四卷,近刊十六卷。(现存)

梁　裴子野　《众僧传》二十卷〔《隋志》〕(《内典录》十,著录裴子野《沙门传》三十卷、并注云,其十卷刘璆撰。)

梁　虞孝敬　《高僧传》六卷〔《隋志》〕(又《郡斋读书志》著录《高僧传》六卷,梁释惠敏撰,分译经、义解两门云云。按《珠林》末卷谓虞出家,名慧命。郡斋所见即此书。)

北齐　明克让　《续名僧传记》一卷,见《北史》。

此中最要者为慧皎之《高僧传》。始于汉明帝永平元年,终至梁天监十八年。凡四百五十三载。包举南北二百五十七人,而傍出附见者二百三十九人。采访极广,务求实信。其评同时作《僧传》者(系宝唱),谓其"或褒赞之下,过相揄扬。或叙事之中,空引辞费"。皎之所作,义例甄著,文词婉约。唐释智昇谓可传之不朽。(《释教录》六。)后之作《高僧传》者,均继其成规焉。

宝唱之书今虽不存惟日本沙门有宗性者,于文历二年(宋理宗端平二年,公元1235年)于东大寺藏三十卷中,钞取一卷。多为弥勒感应之文。前全钞原书目录,后附说处。(此即逐卷摘其要事)号曰《名僧传钞》,载于日本《续藏》中。观其所钞,具见宝唱原书,搜集宏富,叙事或不如慧皎之谨严。但其材料之多,实可补正皎书。兹就宗性所钞,叙其优处于下:

(一)慧皎录僧人作品甚少,且罕详述僧人之学说。但宝唱书似多有之。如下列六项:

卷十三问三乘渐解实相。又问无神我,似出于慧观之《渐悟论》。

卷十六昙济《七宗论·序》。

卷十慧远习有宗事。

卷十竺道生立佛性义、观空义、善不受报义。

卷十二叙维摩诘事二条。

卷十三叙释迦如来事二条。

（二）慧皎书僧人未立传者，宝唱书中常有传。今仅就宗性所钞者列皎书无传之人，如下：

僧行、昙济、道韶、僧印、道海、僧业（慈氏寺）、僧表、法盛、道娇、昙副、法祥（？）

第四为佛教通史。其见于正史者，为北齐魏收之《魏书·释老志》专记魏二教史事，兼及汉晋。此外南齐竟陵王之《三宝记传》，北周净蔼之《三宝集》，想均叙佛之平生，直及教化东流以后之状况。上列三书，均纪事本末体也。而编年体裁，则尚未有作者。

第五为名山寺塔记。僧人超出尘外，类喜结庐深山。故名山记略，恒于佛史有关。慧远之《庐山记略》，（一卷，见《唐志》。）支遁之《天台山铭序》，（《隋志》）均为有名。而其记寺塔者，则宋昙宗有《京师寺塔记》，（二卷，见《高僧传》十六。《隋志》有昙景《京师寺塔记》二卷，景字系宗字。）又有刘悛之《益部寺记》，（《高僧传·序》。悛，涵之子，南齐人，见《南史》。）刘璆之《京师寺塔记》，（见《隋志》。据《法苑珠林》称有二十卷，为梁尚书兵部郎中兼史学士刘璆奉敕撰。《隋志》著录十卷，录一卷。《说郛》引有《梁京寺记》，不悉是刘作否。又《内典录》五，载《唐京寺录传序》曰："江表梁室，著记十卷。东都后魏，亦流五轴。"五轴指《伽蓝记》，十卷当系刘书。）《晋南京寺记》，（见《法苑珠林》三十一，不知何人所撰。）等是也。最有名者为东魏杨衒之所著《洛阳伽蓝记》五卷。其所载录洛阳诸寺，多系目睹，且叙述时事极详，保存史实不少。宋云之《西域游记》一部，即为其所录赖以得存者也。

第六为外国传志。自我国沙门西行者多，遂有外国传志之发达。兹列举两晋南北朝僧人此项著作于后：（此外尚有见于载籍者。然

或非僧人所作，或失作者姓名，均未列入。）

晋　佛图调　《佛图调传》　见《水经注》。仅云《佛图调传》，不知是否即书名。据同书作《西域志》之释氏曾引之。查释氏指道安，调当为晋世人。《高僧传·佛图澄传》，是佛调者，来自天竺，从佛图澄受学。系与安公同学。又《僧传》亦别有此《竺佛调传》。

晋　释道安　《西域志》一卷　见《隋志》及《祐录》五。又《水经注》录有释氏《西域志》多条。又引释氏与法汰书。晋人因道安始改姓释，称为释法师，或释和尚。法汰又为其同学。则释氏应即指道安。彼未至外国，此书系据西来人传述而作。

晋　释道安　《四海百川水源记》一卷　《隋志》著录。又《水经注》引释氏与法汰论河源，又谓并宣为《西域图》，以示法汰，当即指此。是此记并有图。

晋　法显　《历游天竺记传》一卷　今存。按《隋志》，杂传类著录有（一）《法显传》二卷，（二）《法显行传》一卷。又地理类著录有（三）沙门释法显撰《佛国记》一卷。后二项当为一书，重出别见，俱指法显之游记。而据《水经注》，《隋法经目录》，则并称此游记为"《法显传》"。《法苑珠林》一百、《房录》、《内典录》、《开元录》称为《历游天竺记传》。（均作一卷）《开元录》并注曰："亦云《法显传》"。则法显游记，原名有四。（甲）《法显行传》，（乙）《佛国记》，（丙）《法显传》，（疑乃《法显行传》之省略）（丁）《历游天竺记传》。（《通典》又略作《游天竺记》）但《祐录》二，法显录中著录《佛游天竺记》一卷。世人多疑"佛"字乃"历"字之讹。但唐道宣《三宝感通录》四、《艺文类聚》七六，引本书之佛为母说法

条，均称出于“《佛游天竺记》”。《初学记》二十三，引“《佛游天竺记》”记达嚫国事，文亦见于现存之书。故本书原亦名（戊）《佛游天竺记》。惟称法显为佛，殊费解。

通常多疑法显游记本有二书。其理由有可信者，有不可信者。（子）现存之书末有跋云：“先所略者，劝令详载，显复具叙始末。”由此可知显传本有详略二种。（丑）《白帖》引法显记有僧尼罗国佛像事，与佛生于殷末成道于周初事，及周平王时立像事三条，均为现本所无。又《祐录》及《高僧传》载黑师子事，亦为《佛国记》所无。此均引为《法显传》另有一书之证。但现书无僧尼罗国。而记黑师子事一段，尤与现本大相歧异，显系后人附会讹传之说。疑《祐录》、《僧传》、《白帖》所引，本出一种之小说。（如《西游记》小说，乃假托之玄奘游记。）其中故夹有佛初成道及平王时立像诸说。均非引自法显之游记，实不能据此而谓法显有二传也。（寅）《祐录·法显传》云：“其所闻见，别有传记。”《高僧传》钞祐原文，但改此句为“其游历诸国，别有大传”。按此“大传”，即指《佛国记》。“大传”乃对《祐录》或《僧传》之略传而言。实则慧皎未必知游记有二种也。（卯）《隋志》著录之二卷《法显传》，恐系即上文所言之小说，非游记也。世人往往据此谓游记有二，亦误。总之显之游记原有详略二种。及详者出，略者早已不行。而《祐录》等所引，及《隋志》所称之二卷本，均非显自述行程之作也。

中外学者研究本书之著作甚多。最近出版者，有岑仲勉之《佛游天竺记考释》，及日人足立喜六之《考证法显传》。上来所论，均参考此二书。

晋　支僧载　《外国事》　见《水经注》。曾否往外国,不明。

晋　竺枝　《扶南记》　见《水经注》。自言曾到扶南,并曾目睹林杨国之不朽肉身。"枝"又作"芝"。

晋　昙景　《外国传》五卷　见《隋志》,疑系晋时人。

北凉　法盛　《历国传》二卷　见《隋志》。《高僧传》作四卷。

北凉　智猛　《游行外国传》一卷　见《隋志》。《出三藏记集》,引其一段。

北凉　竺法维　失书名　见《水经注》,及《释迦方志》。

北凉　僧表　失书名　据《释迦方志》,表似曾作有传。

宋　昙无竭　《历国传记》　《高僧传》卷三。

宋　法献(别记)　见《僧传》。不详书名卷数。

宋　宝云　《外国传记》　《祐录》十五及《高僧传》三。

宋　道普　《游履异域传》四卷　见《释迦方志》,《僧传》二。

北魏　道药　《道药传》一卷　见《隋志》。

北魏　宋云　《家记》　见《隋志》。《洛阳伽蓝记》录其大部分。《唐志》另有宋云《魏国以西十国事》,不悉是否一书。

北魏　慧生　《行传》一卷　见《隋志》。《伽蓝记》引。

道安未至外国,所作并非游记。支僧载之书,《水经注》引之,必在晋代,而不知其曾否往外国。宋云非僧人。此外均僧人纪游之作也。上列各书,仅法显《佛国记》全存。余均散失。

第七为史料之保存。一如诸种法集所载,于我国掌故思想,保存不少,二则特可注意者,为梁僧祐,集《诸寺碑文》四十六卷,(《隋志》著录,另有《众僧行状》四十卷,亦祐撰。)及梁元帝《内典碑铭集林》,三十卷之作。历史之根本原料为同时人著述,而碑文自为其一种。元

帝《内典碑铭集林》实佛教史料之宝藏，惟其书不传。《金楼子》载其序曰："峨眉庐阜之贤，邺中宛邓之哲，昭哉史册，可得而详。"此中峨眉宛邓，吾人即不知其果何所指。惜哉！（僧祐有《法集杂记铭》，其内亦收入碑铭四篇。）

（戊）目录　翻译著述既繁，目录之作遂极重要。一传钞忽略，遗失译者姓名，（此谓失译）宜考定其时代。二译著渊源，译者小传，时代地点，均关重要。三年代久远，易生伪经，宜表出之。四一书而同时或先后有二种（或二种以上）译本者，（此谓异译）当订其异同。五译者往往于丛书中抽译一二种，（此谓别生）应考其出于何书。六已佚之书，宜存其目，以备后人参考。故佛典目录之作，在我国遂为专门学问。《开元录》卷十，叙列古今诸家目录，隋以前有二十七部。（沙门灵裕《目录》属于隋代。）外加陈智敫之《翻译历》，（为真谛译经目录）共二十八部。此中惟梁僧祐之《出三藏记集》现存。余均佚失。

《开元录》所载，盖本于隋费长房《历代三宝记》。（卷十五之末）《房录》载宋时之《别录》等六家，为当时彼所得见。（内有隋世目录二种）而另列《古录》、《汉时目录》、《旧录》、《朱士行汉录》等二十四家。谓仅"传记有目，并未尝见"。（内有隋代一种，前后共三十家。除隋世三部，共二十七部。）此中所谓《古录》者，谓为秦始皇世室利防译经录。《汉时目录》，谓明帝时译经录。《旧录》乃刘向搜书所见经录。此当均系谏言，未足为典据。而所谓《朱士行汉录》，《房录》颇引用之。（长房未见此录，当系据他书转载。）但确亦伪书。按《房录》卷四，伽叶摩腾，（引二次）安世高，（引十三次）支谶，（引四次）佛朔，（引一次）支曜，（引一次）康巨，（引一次）康孟详，（引一次）诸录，均引及《朱士行汉录》。其可异者有三点。（一）安世高等所译经，《祐录》（及其所引《道安录》）多不知其年月，而《房录》则常载其年岁。如称《五十校计经》元嘉元年出，《人本欲生经》元嘉二年出，《内藏经》元嘉三年十月出，等等。

此皆据所谓《朱士行录》。按此诸经,《安录》、《祐录》既均不知其年月。而安公《人本欲生经序》,谓"似世高所出",是并不能断定其译人。乃所谓《朱士行录》者,载其年月,不无可异。(二)《内藏经》安公断为支谶译。《朱士行录》乃谓为安世高译。(三)支谶与竺朔佛(长房误为佛朔)共译《通行经》一部。《祐录》误作为各译一部。(说见上第四章)而《朱士行汉录》乃谓竺译《道行》于嘉平元年。与《祐录》、《经序》所记年月亦不同(光和二年十月八日)。是沿僧祐之误,谓先后二次译出,故妄加"嘉平元年出"云云。夫《朱士行汉录》,为现存隋前诸书所不载。《高僧传》未言及其作录。其为伪书,可以断言。按《房录》,谓其于迦叶摩腾事备载其委曲。而唐法琳上疏,言及秦始皇时室利房事,谓出于《朱士行录》。则此录者,乃佛徒伪造,以证佛法于秦汉时已来华。于是乃根据旧日传说,加以年月等为之渲染,亦若实有可据。其用意与《汉法本内传》等相同。疑为北朝末年佛徒所伪作也。

始作目录确然可信者,为晋之支愍度。继之者为释道安。安公留心译学,复以广博之见闻,犀利之批判,备访译籍,证定人世,诚大业也。(详见上第八章)其书成于东晋孝武帝宁康二年(公元374年),称为《综理众经目录》,略称为《安录》。原本久佚。惟从援引其文之《出三藏记集》,犹得想见其面影大概。内容草创,未能完备。有时列举经籍,题目减缺,又无卷数,或至重复。(《出三藏记集》卷三)然所定体例数端,固后世据为定则,历久不能改也。

第一 总集名目,表其时人,而诠品新旧。此即以译人为经,胪举所译,而先后第次之。后来目录多以此为主要部分,所谓各代录也。

第二 考定别生经,归入大部,以免杂乱。别生即从大部提出单行者,故须以大部系之。

第三 编列古异经等缺本,或残篇者。

第四 集出失译经,疑经,注经, 及杂经志录。以此土著述编入佛典,始此。

自此以后,目录续出,考定严密,去伪存真,目录之作遂有编定佛典之功用。及至翻译为官家事业,帝王以护教为己任,遂有钦定目录。由帝王饬译人学者编定,进上审定。宣存内外,依此流行。佛典之编定,自此渐见诸实际。唯一方伪经滥出, 皆受限制,而一方为帝王之所不尊尚者,亦往往至埃灭不彰。此则利弊参半也。钦定目录始于天监十四年(公元 515 年)梁武帝之命僧绍撰《华林殿众经目录》。后二年又敕宝唱改定之。元魏孝武亦曾敕李廓撰《众经目录》。惟三书均久佚失。

本期所出目录甚多, 方法颇不一致。惟梁僧祐于天监年间作《出三藏记集》较为完善。(《法经目录》 第七卷) 现存各经录, 亦惟此种为最古。其编制分四部。第一撰缘记, 略记出经之历史。第二诠名录, 记译籍名目、人世及异译、失译、疑伪等。考订颇多取材《安录》而增补之。第三录经序,以见译籍之时代及其缘起。第四述列传,以见译者之风格。此后二部分, 贻后人以无数研究资料,极为可贵。但自目录之体裁言, 未免喧宾夺主。祐编录又于大小乘之三藏糅杂无别。(《法经目录》第七卷)厘订重译, 亦多疏忽。(《开元录》卷十)皆缺点也。(上段引吕澂《佛典汎论》。参看《图书馆学季刊》 第一卷第一期 梁任公《佛家经录在中国目录学上之位置》。)

我国经籍总目之载佛书者,当始于魏之《中经簿》。晋荀勖《中经簿》 亦载佛经。(参看《晋书斠注》三十九《荀勖传》注) 继之者有刘宋王俭。王俭承刘向之后,撰《七志》, 而编入道佛二家, 然俱不在《七志》之内。其后梁朝阮孝绪撰《七录》,共载入四万四千五百二十六卷。分内外二编。内编五录,为经典,为记传,为子兵, 为文集,为

术技。外编二录，为佛法，为仙道。其佛法一录之编定，如下列：

戒律部　七十一种　八十八帙　三百二十九卷

禅定部　一百四种　一百八帙　一百七十六卷

智慧部　二千七十七种　二千一百九十帙　三千六百七十七卷

疑似部　四十六种　四十六帙　六十卷

论记部　一百一十二种　一百六十四帙　一千一百五十八卷

右五部　二千四百一十种　二千五百九十五帙　五千四百卷

佛典之编定乃依目录之制作。本期所以出目录甚夥者，当亦因聚书之习，颇亦甚盛也。兹列现知之经藏于下：

刘宋　佛窟寺经藏（《续高僧传·法融传》，谓宋初刘司空〔疑系刘穆之或刘秀之〕在丹阳南牛头山造佛窟寺，其家巨富，访写藏经书，用以永镇山寺，一佛经，二道书，三佛经史，四俗经史，五医方图符。直至贞观十九年全毁于火，云云。又《江南通志》谓梁天监中司空徐度造石窟寺。查徐度乃陈时人。梁时有徐勉虽信佛，然非司空。）

萧齐　大云邑经藏（见《祐录》十二《法苑集目录》应在齐世）

梁　华林园经藏（阮氏《七录序》言及订《华林总目》事。证以《隋志》，则《阮录》所载五千四百卷，系据华林园藏书数目。华林园内容，见陆云《御讲般若经序》。序载《广弘明集》。）

梁　定林寺经藏（寺在南京锺山，经藏为临川王造，见《祐录》。又有言乃刘勰所立，见《梁书》本传。）

梁　建初寺波若台经藏（见《祐录》十二）

梁　长沙寺经藏（见《金楼子·聚书篇》。寺在荆州。）

北齐　藏经（《广弘明集》载魏收《三部一切经愿文》，此三部不悉藏于何

处。)

北周　经藏(《广弘明集》载王褒《周经藏愿文》,不悉藏于何处。)

北周　五张寺经藏(《文苑英华》载周庾信《陕州弘农郡五张寺经藏碑》,藏书三百余部。)

其馀湮没未知名者,当亦不少。当时写书藏书之风甚盛。《南史》称刘慧斐工篆隶,在庐山手写佛经二千馀卷。(《南史》七十六)梁元帝钞聚经籍,自称"得招提琰法师众义疏及众经序,又得头陀寺昙智法师阴阳卜祝冢宅等书"。钞僧正法持所有书。又常就"会稽宏普、慧皎道人搜聚之"。则当时沙门不乏藏书之人。此慧皎者,即《高僧传》之作者。《僧传序》曰:"辄搜检杂录数十馀家,及晋、宋、齐、梁《春秋》书史,秦、赵、燕、凉,荒朝伪历,地理杂篇,孤文片记,并博谘故老,广访先达,校其有无,取其异同。"《僧传》网罗之所以极多,盖亦因其收书宏富也。

(己)伪书　六朝造伪书之风盛行,亦多伪造之佛典。在道安作目录时,即有疑伪经之发见。其《疑经录序》曰:(《祐录》五)

> 外国僧法,学皆跪而口受。同师所受若十、二十,转以授后学。若有一字异者,共相推校,得便摈之,僧法无纵也。经至晋土,其年未远。而憙事者以沙糅金,斌斌如也。而无括正,何以别眞伪乎?农者禾草俱存,后稷为之叹息。金匮玉石同缄,卞和为之怀耻。安敢豫学次,见泾渭淆杂,龙蛇并进,岂不耻之!

《安录》所载伪经有二十五部,二十八卷。约一百三十年后,僧祐作录,而伪经又增四十五部,(内有经钞之类七部)二百五十七卷。及至隋初法经等作《录》,分有疑惑、伪妄二类。其数列下:

大乘经　疑惑　二十一部三十卷　伪妄　八十部一百九十六卷(勘原卷数有误)

小乘经　疑惑　二十九部三十一卷　伪妄　五十三部九十三卷

大乘律　疑惑　一部二卷　伪妄　二部十一卷

小乘律　疑惑　二部三卷　伪妄　三部三卷

大乘论　疑惑　一部一卷　伪妄　一部一卷

小乘论　疑惑　一部一卷　伪妄　二部十卷

总计疑惑五十五部，六十八卷。伪妄一百四十一部，三百一十四卷。(内亦有经钞)《法经录》论伪经曰：

> 并名号乖真。或首掠金言，而末申谣谶，或初论世术，而后托法词，或引阴阳吉凶，或明神鬼祸福。诸如此比，伪妄灼然。今宜秘寝，以救世患。

法经作《录》，距陈亡不过六年。故其中所载疑伪，当均出于自汉至陈末也。

僧人造伪经之知名者，当以慧达道人为最早。《祐录》卷五曰："安公指慧达道人以为深戒。"乃因其作伪也。《安公录》列觅历所传《大比丘尼戒》一卷入伪经。觅历为帛尸梨密弟子。《祐录》十一引《尼受大戒法后记》云：

> 此土无《大比丘尼戒文》斯一部僧法久矣。吴土虽有《五百戒比丘尼》，而《戒》是觅历所出，寻之殊不似圣人所制。法汰道林声鼓而正之，可谓匡法之栋梁也。

据此则觅历出戒，法汰道林攻之，道安列之伪经，实为当时一重公案也。(宋元嘉中竺法度造《异威仪》一卷，行于世。至隋世，扬州亦有行者，见《众经录》。齐世有法度造《毗跋律》一卷，均伪造戒律者。)

伪造由于神授，则常见于史书。《祐录》五，载昔汉建安末济阴丁氏之妻忽如中疾，便能胡语。又求纸笔，自为胡书。复有西域胡人，见其此书，云是经莂。至南齐之末，太学博士江泌(当即《南史·孝

义传》中之江泌）有女尼子，自九岁时至十六岁常闭目静坐，出经二十一种。或说上天，或称神授。发言通利，有如宿昔。令人写出，俄而还止。经历旬朔，续复如前。其舅孙质以为真经。（其时江泌已死）好事者为之传写。梁武帝面见询问。此女出家，名僧法也。北魏天平年中，有孙敬德者，犯罪将被杀。梦中见一沙门，教诵《救生观世音经》，令诵千遍，刑时用刀斫之不伤。事闻于丞相高欢，表请得免死。此经因名《高王观世音经》。（此经《开元录》入伪妄录。又有《净土盂兰盆经》者，《开元录》亦目为伪。二书现世俗均甚通行。）及至隋时，有人造《观音无畏论》一卷，是释《高王观世音经》者。（见《开元录《十八）

至若伪造佛经以欺世诈财，亦有其人。梁时郢州头陀道人妙光，戒岁七腊，矫以胜相。诸尼妪人，佥称圣道。郢州僧正将摈之。乃至建康，造《萨婆若陀眷属庄严经》一卷。盖谓萨婆若陀是其父名，其弟名金刚德体，弟子名师子。并钞略诸经，以私意妄造成之。有路琰者，为之润辞。又写此经在屏风，红纱映覆，香花供养。云集四部，嚫供烟塞。事发被逮。梁武帝敕僧正慧超与宿德僧祐、昙准、法宠、慧令、智藏、僧旻、法云等二十馀人辩问。妙光伏罪，依律摈治。帝恩免其死，惟长系之，防其复出惑众，烧毁其经。（上见《祐录》卷五）

伪经常取材于图谶方术，法经所谓"首掠金言，而末申谣谶，或初论世术，而后托法词"，是也。沙门昙靖假托《提谓波利经》。以五行五方等配五戒。又有《首罗比丘经》（英国博物馆敦煌残卷），即《法经录》大乘伪妄经中所谓之《首罗比丘见月光童子经》。中称"三千大众在蓬莱山下"。又言"申酉年时，公不识儿，母不识女"。且载月光童子曰："当来之年，必有水灾。高于平地，四十馀里。"《法经录》伪妄经中又著录《钵记经》一卷，注曰："经记甲申年洪水，月光菩萨出世事，略观此经，妖妄之甚"云云。则月光童子之谶，隋以前盛行也。

佛徒常因与道教争先后邪正而造伪经。自王浮作《化胡经》之后，佛子对于老子为佛弟子之说持之甚坚。最有名者，为《清净法行经》。此经《法经录》列入大乘疑惑经中。《开元录》同，并注云："记说孔、老、颜回事。"南齐僧顺《释三破论》有曰：

故《法行》云，先遣三贤，渐诱俗教。后以佛教，革邪崇正。李老之门，释氏之偏裨矣。《经》云：处处自说，名字不同，或为儒林之宗，国师道士，或寂漠无为，而作佛事。（此经指支谦译之《瑞应本起经》）

北周道安《二教论》载《法行经》文曰：

佛遣三弟子震旦教化：儒童菩萨，彼称孔丘。光淨菩萨，彼称颜渊。摩诃迦叶，彼称老子。

此外《周书异记》、《法本内传》等，亦为争先后而作。

晋世以来，北方人民常遭祸乱，流离颠沛，罕能安居，于是多信神求福。于人世之罪恶受之既切，于国家兵患感之既深，于是多重忏悔灭罪，而有正法灭尽，已近末日之感。（末日说当亦由于北方毁法之酷烈）《佛说决罪福经》，僧祐、法经均入疑惑。（原为一卷。但今敦煌本为二卷。）文有曰：

世尊泥洹后，当有五乱世。（原夺有字）一者人民乱，二者王道乱，三者鬼神乱，四者人心忧怖乱，五者道法乱。

此经疑为诸胡乱华时所作之经，故至梁代，南北世皆流行。又《像法决疑经》亦《法经录》中疑经之一。其中有曰：

未来世中，一切俗官，不信罪福。税夺众僧物，或税畜生谷米，乃至一毫之物。或驱使三宝奴婢。或乘三宝牛马。

又《小法灭尽经》，（英国博物馆敦煌残卷）恐即《法经录》伪经中之《法灭尽经》。文有曰：

自共于后，（共字误）不修道德。寺庙空荒，无人修理，转

就毁坏。但贪钱物，积聚不散，不作功德。贩卖奴婢，耕田垦殖。焚烧山林，伤害众生，无有慈愍。奴为比丘，婢为比丘尼，无有道德。淫佚浊乱，男女不别。令道薄贱，皆由此辈。或避县官，依猗吾道，求作沙门，不修戒律。

上二经均不见于《僧祐录》中，当为北土所造。而《法灭尽经》所言，尤似魏末乱世佛法情形。世乱极盛，生民涂炭。深感于过去罪恶之重，信教之念更为炽盛。小之则特行忏悔，建功德。大之则舍身林中，以供鸟兽。《法经录》中有《为法舍身经》六卷。而敦煌残卷中亦有《法要舍身经》一卷。(英国博物馆藏)亟赞舍命"尸陀林"之功德。及至隋世，魏州信行禅师创三阶伪法。教徒死后，类皆弃尸林中，以图灭罪。上述数经虽伪妄乱真，然皆浊世必有之出产品也。

第十六章 竺道生

晋宋之际佛学上有三大事。一曰《般若》，鸠摩罗什之所弘阐。一曰《毗昙》，僧伽提婆为其大师。一曰《涅槃》，则以昙无谶所译为基本经典。竺道生之学问，盖集三者之大成。于罗什、提婆则亲炙受学。《涅槃》尤称得意，至能于大经未至之前，暗与符契，后世乃推之为《涅槃》圣。(《涅槃玄义文句》卷上) 兹章分二大段，首述《涅槃》初至时之事实，次略考生公之学说。

涅槃部经之翻译

佛藏《涅槃》类经典颇为繁夥。关于释迦世尊涅槃之正经，约可分三类。(其非释迦之《涅槃经》，有佛母大爱道、舍利弗、目连、阿难诸涅槃经。又有经叙佛涅槃后事，如《般泥洹后灌腊经》、《当来变经》等。《祐录》四有《泥洹后诸比丘经》，注云："或云《小般泥洹经》"，亦属之。至于与释迦涅槃有关，而不以涅槃名者，如《遗教经》、《大悲经》等，兹均不列入。)

(甲) 小乘之《大般涅槃经》。此出于《长阿含》中。译称为《游行经》，为《长阿含》之第二经。此外《大藏经》现存之异译有三：(一)《佛般泥洹经》，上下二卷，题为西晋白法祖译。《祐录》未著录，《房录》始载之，似有可疑。但书尾有永兴七年后又二十八年丙戌比丘康日之《后记》。按各代年号，永兴均无七年。而永兴改元后之三十五年(七加二十八)均非丙戌。但晋白法祖实约卒于晋惠帝永兴元年，而其后二十三年为丙戌。虽与记不合，惟世值大乱，记年混淆，或常有之。则此经或实白法祖译也。(二)《大般涅槃经》三卷，题为

法显译。此乃智升所定。盖群录均谓法显所译有二《泥洹经》，一为六卷《大般泥洹》，一为二卷《方等泥洹》。智升以为《方等泥洹》即六卷之别名。而此小乘经似显译，故以当之。但《方等泥洹》固亦另有其书。（见下文）而法显是否于六卷外另出一《泥洹》，尤为可疑。（《佛国记》只言显在天竺得《方等泥洹经》一种。而据《祐录》八之经记，六卷本即称为《方等大般泥洹经》。〔原文见下〕夫显既只携归梵本一种，而所出六卷又原名《方等大般泥洹》，则谓其译出二种，非也。）且《藏经》中此小乘经称为"大般涅槃"，亦不似显所译。（显书作泥洹故也）故智升之言非也。此本实为失译。(三)《般泥洹经》上下二卷。《大藏经》依《开元录》附东晋失译。此经应原系一卷，（旧书分卷自不一律。上下二卷固可同在一卷中。）并为求那跋陀罗译，见道慧《宋齐录》，乃《游行经》之异译。隋《众经录》及《法经录》均以求那跋陀罗译之一卷本入小乘经中。至智升乃谓其不似跋陀罗所译，遂以之附东晋失译录中，不知何所据。又《内典录》（《房录》同）谓跋陀罗所出与竺法护之《方等泥洹》相同，实系妄说。《祐录》又言求那跋陀罗之《泥洹经》为一卷，并注云，"似即一卷《泥洹经》"。（按《祐录》本言此经已阙。但《祐》未见者，隋时或重发现之。）则"一卷《泥洹》"乃当时小乘《涅槃经》之名称也。（《祐录》又载有支谶《胡般泥洹经》一卷，已阙。不知亦属小乘否。）

（乙）《方等涅槃经》。中叙四童子礼佛事。隋阇那崛多译本，因名《四童子三昧经》。《祐录》云，竺法护译有《方等泥洹经》二卷，并注曰："或云《大般泥洹经》。"《大藏经》现存此经，分上下二卷。审之与《四童子三昧经》同本异译。又《祐录》支谦录中有曰：《大般泥洹经》二卷（安公云：出《长阿含》。祐案今《长阿含》与此异。）此经现已佚。但《出三藏记》未言其已阙，是梁时尚存。僧祐又云支谦所译与《方等泥洹经》大同。支、竺二译，均为二卷。后世因称《方等》为"双卷《泥洹》"。又《房录》云，支谦所译，乃略昙无谶大本《序

分》、《哀叹品》为二卷，后三纸小异耳。但僧祐明言支译与竺出者大同。现查竺译，并非略《序分》、《哀叹品》，则长房之言误也。又法显除六卷《泥洹》以外，《祐录》谓另有《方等泥洹经》二卷，并注云“已阙”。所言似不确。盖《方等泥洹》，实即六卷本之误传也。

（丙）大乘《大般涅槃经》。北凉昙无谶所译之四十卷是也。乃中国所谓涅槃宗之根本经典，在玄始十年（公元421年）出，前已详之。

另一为六卷本，谓大本之初分前五品，佛陀跋多罗在建业所译，乃法显游西域所得。《祐录》载其《出经后记》曰：

> 摩竭提国巴连弗邑阿育王塔天王精舍优婆塞伽罗先，见晋土道人释法显远游此土，为求法故，深感其人。即为写此《大般泥洹经》如来秘藏。愿令此经流布晋土，一切众生悉成平等如来法身。义熙十三年十月一日于谢司空石所立道场寺出此《方等大般泥洹经》。至十四年正月二（亦作一）日校定尽讫。禅师佛大跋陀（即佛陀跋多罗）手执胡本，宝云传译。于时坐有二百五十人。

按法显于晋义熙八年（公元412年）归抵青州。次年南下入京。佛陀跋多罗则于十一年（公元415年）后由江陵至建业，止道场寺。至十二年（公元416年）十一月与法显共译《僧祇律》。十四年二月末译讫。而在未译讫此《律》之前，觉贤兼译《大般泥洹经》六卷。时在十三年十月至十四年正月也。（公元417至418年）

又一为二十卷本。乃智猛在氏华邑（即巴连弗邑）得。猛于甲子岁（公元424年）自天竺归，后于凉州译之。隋灌顶《涅槃玄义》，谓此二十卷即谶译之前五品，不知然否。但智猛如另有译本，《祐录》谓为阙本，可见其早已不流行也。

先是谶译《涅槃》，未觅得后分。元嘉中释慧观请道普往西域求之。普因舶破伤足，遁疾遂卒。临终叹曰："《涅槃》后分，与宋地无缘矣。"直至二百馀年后，唐高宗时，僧会宁共智贤在日南译之，送至中国。但《开元录》已审知为伪作，非大乘《涅槃经》也。

计上述三项，在南北朝时，小乘经称为"一卷《泥洹》"。方等经（支谦竺法护所译）称为"双卷《泥洹》"。法显所得经称为"六卷《泥洹》"。昙无谶所译则为"大本"。（智猛译为"二十卷《泥洹》"）据《涅槃玄义》云，有人以"泥曰"目双卷、"泥洹"目六卷、"涅槃"目大本，乃指小乘经以外之三经也。（硕法师《三论游意》末详叙《涅槃》之异本，亦有双卷、六卷等名称，但其文错乱难读。）兹依上列，总列表于下：（参看境野黄洋《支那佛教史讲话》上卷二四四页以下。）

（一）《小乘涅槃经》即《阿含游行经》之异译　一卷《泥洹》

《佛般泥洹经》二卷　白法祖译

《大般涅槃经》三卷　失译（原作法显译，误。）

《般泥洹经》二卷　求那跋多罗译（原附东晋失译，亦误。）

（二）《方等涅槃经》双卷《泥洹》

《方等泥洹经》　竺法护译（支谦所出已佚。法显如译此，亦已佚。）

（三）《大乘涅槃经》

《大般涅槃经》四十卷　昙无谶译大本

《大般泥洹经》六卷　觉贤译（此称为六卷本。智猛谓亦译有二十卷本。）

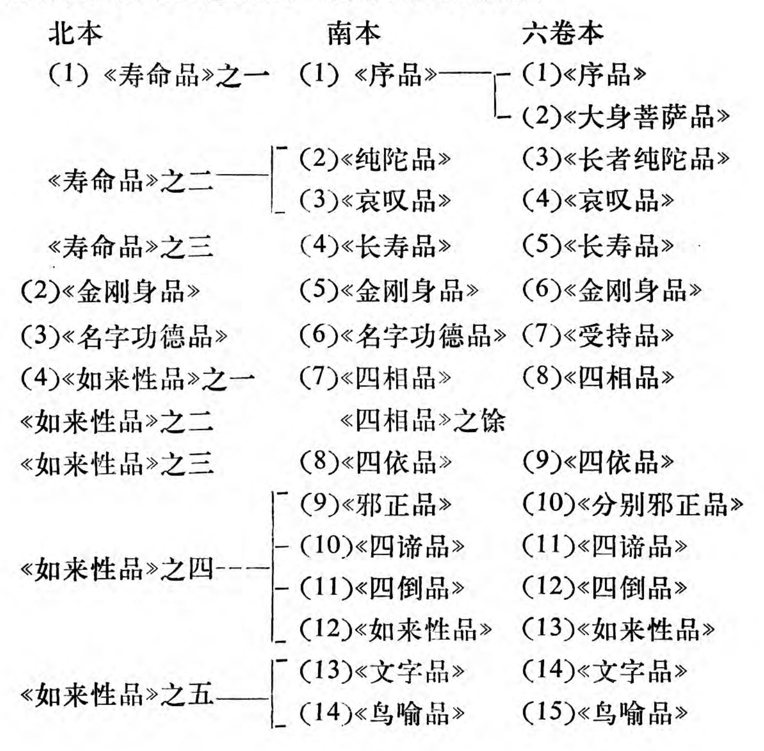
涅槃大本之修改

按北凉昙无谶译大本，在玄始十年，即刘宋武帝永初二年。（公元421年）后至宋文帝元嘉中，此本乃传建业。《三论游意义》，谓

在元嘉七年(公元 430 年)始至扬州。其时江南已有六卷译本。义学名僧若竺道生等已大阐佛性之说。大本既至，斯学更盛。《高僧传·慧严传》曰:

> 《大涅槃经》初至宋土,文言致善,而品数疏简。初学难以厝怀。严乃共慧观、谢灵运等依《泥洹》本加之品目。文有过质,颇亦治改。

《大般涅槃经》原有四十卷，世称为北本。经治改后成三十六卷，世谓之南本。南北本在文字上不过稍有差别。但前分品目则甚为不同。此则依法显所得六卷本而增改者也。兹表列三本之品目如次,以见其增改之概要。(下表分划依《大正藏经》)



北本	南本	六卷本
(1)《寿命品》之一	(1)《序品》	(1)《序品》
		(2)《大身菩萨品》
《寿命品》之二	(2)《纯陀品》	(3)《长者纯陀品》
	(3)《哀叹品》	(4)《哀叹品》
《寿命品》之三	(4)《长寿品》	(5)《长寿品》
(2)《金刚身品》	(5)《金刚身品》	(6)《金刚身品》
(3)《名字功德品》	(6)《名字功德品》	(7)《受持品》
(4)《如来性品》之一	(7)《四相品》	(8)《四相品》
《如来性品》之二	《四相品》之馀	
《如来性品》之三	(8)《四依品》	(9)《四依品》
《如来性品》之四	(9)《邪正品》	(10)《分别邪正品》
	(10)《四谛品》	(11)《四谛品》
	(11)《四倒品》	(12)《四倒品》
	(12)《如来性品》	(13)《如来性品》
《如来性品》之五	(13)《文字品》	(14)《文字品》
	(14)《鸟喻品》	(15)《鸟喻品》

《如来性品》之六	(15)《月喻品》	(16)《月喻品》
《如来性品》之七	(16)《菩萨品》	(17)《问菩萨品》
(5)《大众所问品》	(17)《大众所问品》	(18)《随喜品》
(6)《现病品》	(18)《现病品》	
(7)《圣行品》	(19)《圣行品》	
(8)《梵行品》	(20)《梵行品》	
(9)《婴儿品》	(21)《婴儿品》	
(10)光明普照高贵德王菩萨品	(22)光明普照高贵德王菩萨品	
(11)《师子吼菩萨品》	(23)《师子吼菩萨品》	
(12)《迦叶菩萨品》	(24)《迦叶菩萨品》	
(13)《憍陈如品》	(25)《憍陈如品》	

南本依六卷《泥洹》将北本之前五品分为十七品。《泥洹》有《大身菩萨品》第二。惟《泥洹》《序品》述佛将入灭时，一切大众均来顶礼，大身菩萨为来顶礼者之一。南本以并入《序品》。故其前十七品当六卷本之十八品也。至若文字上之改治，则常因原文之过质。如北本曰："犹如慈父，唯有一子，卒病丧亡，送其尸骸，置于冢间，归还怅恨，愁忧苦恼。"南本改曰："犹如慈父，唯有一子，卒病命终，殡送归还，极大忧恼。"(此见《序品》)但南本有时亦有因《泥洹》本而改治者，如北本《寿命品》之二，"啼泣面目肿"，六卷本作"久远忧悲痴冥暗"，南本作"恋慕增悲痛"。北本《寿命品》之三，佛说偈中有"而与罗汉等"，《泥洹》作"量与罗汉等"，南本亦然。则南本文字上之改治，亦稍有依《泥洹》者。但如大段文字，《泥洹》所有而北本所无者，南本例不增入。如《泥洹》、《序品》有六恒河沙一段，《问菩萨品》首段迦叶问何为菩萨，均北本所缺，而南本亦未敢增加也。至若南本《文字品》开首有"佛复告迦叶"一语，《月喻品》首有"佛告迦

叶"一语，均为北本所无，《泥洹》所有，则系因加分品目而增入者也。总之南北二本之不同，一为品目之增加，此仅及北本之前五品。二为文字上之修治，则南北相差更甚微也。

竺道生事迹

我国译经，自道安之后大盛。道安在长安，所出多属一切有部。罗什在长安时，所出注重《般若》三论。昙无谶在凉州所译，以《涅槃》为要。竺道生者，盖能直接此三源头，吸收众流，又加之以慧解，固是中华佛学史上有数之人才。刘宋时人王微以比郭林宗，乃为之立传，旌其遗德。而释慧琳《竺道生法师诔文》，推崇亦备至。（《广弘明集》）文有曰：

> 乃收迷独运，存履遗迹。于是众经云披，群疑冰释。释迦之旨，淡然可寻。珍怪之辞，皆成通论。聃周之伸名教，秀弼之领玄心，于此为易矣。

竺道生，本姓魏。《高僧传》曰："钜鹿人，寓居彭城。（《诔文》彭城人，《宋书》九十七、《祐录》十五均同。）家世仕族。父为广戚县令。（《诔文》、《祐录》同。广戚晋属彭城国。《宋书》作广武，则属雁门郡。）乡里称为善人。生幼而颖悟，聪哲若神。其父知非凡器，爱而异之。后值沙门竺法汰（《祐录》丽本作法太道人，《宋书》法大，《诔文》法汰。）遂改俗归依，伏膺受业。因从时习，故姓竺也。既践法门，俊思奇拔。研味句义，即自开解。故年在志学，（《诔文》、《祐录》同，《宋书》作十五亦同。）便登讲座，吐纳问辩，辞清珠玉。"《诔文》曰：

> 于时望道才僧，著名之士，莫不穷辞挫虑，服其精致。鲁连之屈田巴，项托之抗孔叟，殆不过矣。

竺道生不知寿若干岁，及生于何年。按南京瓦官寺立于兴宁年中，（公元363至365年。《僧传》《法汰》及《慧力传》。）竺法汰于兴宁三年

随道安达襄阳，后经荆州东下至京都，居瓦官寺。简文帝敬重之，请讲《放光经》。简文帝在位仅二年。(公元 371 至 372 年)其时瓦官寺创立未久。及汰居之，乃拓房宇，修立众业。(《高僧传·法汰传》)是汰之来都，在兴宁年后，简文帝之世也。(但《世说·赏誉篇》载法汰因王领军之供养，而名遂重。查王洽卒于升平二年，〔公元 358 年〕其时法汰尚未共道安南来。《世说》所载，应为另一王氏子弟。)汰后卒于南京，在太元十二年。自兴宁末至此，共二十三年。竺道生出家即在此二十三年间。据《高僧传》，简文帝请法汰讲《般若》时，黑白观听，士庶成群，三吴负帙至者数千。道生之出家，或在是时。(公元 371 至 372 年)又其后若干年，而道生年十五。(如假定在公元 375 年，而道生死于公元 434 年，则道生寿六十岁。)又其后五年，当二十岁，受具足戒。《祐录》曰："年至具戒，器鉴日跻，讲演之声，遍于区夏。王公贵胜，并闻风造席。庶几之士，皆千里命驾。生风雅从容，善于接诱。其性烈而温，其气清而穆。故豫在言对，莫不披心焉。"

《高僧传》谓生与睿公(当为慧睿)及慧严、慧观同学齐名。睿等三人均未闻其为法汰弟子。此曰同学，盖谓同学于鸠摩罗什也。慧观曾师慧远。然生公则未闻为远弟子。且法汰与安公同学，故道生与远公为平辈。至若世传道生入白莲社为十八高贤之一，亦不可信。

《诔文》谓生中年游学，广搜异闻。生公当于三四十岁时去扬都游学。先至庐山。即在其时，得见罽宾义学沙门僧迦提婆。查提婆在安公死(公元 385 年)后至洛邑。数年后乃至庐山。于太元十六年(公元 391 年)在山译《阿毗昙心》。(见祐录，未详作者序文，及远公序。)至隆安元年(公元 397 年)提婆东下京师。道生应在太元之末数年至庐，得见提婆，从习一切有部义。按《名僧传钞》载《名僧传·目录》，其卷十如下：

《名僧传》第十（隐道下，中国法师六。）

晋故章昆山支昙谛一

晋吴虎丘东竺道宝二

伪蜀郡龙渊寺慧持三

（中略）

宋寻阳庐山西寺道生十（下略）

而《名僧传钞》之《说处》中，卷十则如下：

第十

昙谛讲《法华》、《大品》、《维摩》各十五遍事。

惠持九岁随兄（原作兑）同为书生，俱依释道安抽簪落发事。

惠持辞惠远之处，入蜀之时，契以西方为期事。

庐山西寺竺道生事。

慧远庐山习有宗事。（下略）

据此，《名僧传》卷十首叙昙谛，内载其讲经事。（《高僧传》亦载之）次为道宝。再次为慧持，内叙与其兄慧远从安公出家及后入蜀事。及至第十传，则为竺道生。其中乃载有慧远庐山习有宗事。依此推之，竺道生或与远公同从提婆习一切有部之学。故《名僧传》于道生传中载远公习有宗事。据《祐录》载竺道生于隆安中游庐山，则生见提婆应在建业，（提婆隆安元年到京师。）然与上所述牴牾。且慧皎钞袭《祐录》之传，而"隆安中"三字则除去。可见皎亦疑之。又如生果于隆安中到匡山，并居彼七年。则其至关中，必远在什公入关数年之后。夫道生闻什之来，当急欲相见，必不若是迟滞也。

《僧传》曰，生常以入道之要，慧解为本。故钻仰群经，斟酌杂论。万里随法，不惮疲苦。后与慧睿、慧严同游长安，从什公受学。《祐录》谓慧观亦同行。慧皎《传》曰：睿、观二人，先游庐山。闻什

公入关,乃自南徂北。据此则二人者当亦曾与远、生二公同习提婆小乘之学,后又共道生入关也。道生《诔文》叙生之见闻曰:

> 中年游学,广搜异闻。自扬徂秦,登庐蹑霍。罗什大乘之趣,提婆小道之要。(提婆指僧伽提婆。《祐录》十五《生传》改此为"龙树大乘之源,提婆小道之要"云云。乃误以罽宾学僧为《百论》作者。)咸畅斯旨,究举其奥。所闻日优,所见逾赜。

生公在关中,众僧咸称其秀悟。按《续僧传·僧旻传》引王俭曰:"昔竺道生入长安,姚兴于逍遥园见之,使难道融义,往复百翻,言无不切,众皆睹其风神,服其英秀。"《肇论》载刘遗民与僧肇书曰:

> 去年夏末,始见生上人,示《无知论》。

肇公答书曰:

> 生上人顷在此同止数年。至于言话之际,常相称咏。中途还南,君得与相见,未更近问,惘悒何言。

按肇公作书,应在晋义熙六年八月十五日。刘书则寄于前一年(公元409年)之十二月。在其前又一年夏末,生公南归至庐山,以肇著之《般若无知论》示刘遗民。盖为义熙四年也。生公想系下都,路经庐山,不久即东去。故《祐录》曰:"义熙五年(公元409年)还都,因停京师。"道生还都,止青园寺。宋文帝、王弘、范泰、颜延之均敬重之。(《僧传》)元嘉中年范泰因争踞食,上表文帝,帝并下诏答之。表与诏书均言及慧严、道生、慧观三道人。可见生公与严、观,盖朝廷上下所重视者也。

道生还京,《僧传》谓住青园寺。刘宋初有二青园寺。一见于《高僧传》,为道生所住。是晋恭思皇后褚氏所立,本种青处,因以为名。生既当时法匠,请以居焉。(景定至元二志谓在覆舟山下。)一见于《比丘尼传》。业首尼所居,元嘉三年王景深母范氏以王坦之故

祠堂地施与首起立寺舍，名曰青园。此寺似在前寺之东，故《比丘尼传》称为东青园。二寺一立于晋时，一立于宋元嘉三年也。道生住寺，后改名龙光。《祐录》谓道生未至庐山之前，已住龙光寺，《僧传》删此语，可见慧皎以为《祐录》误也。盖此寺乃恭帝时立，生公去庐远在此前也。

生公在匡山，学于提婆，是为其学问第一幕。在长安受业什公，是为其学问之第二幕。及其于晋义熙五年（公元409年）南返至建业，宋元嘉十年（公元434年）卒于庐山。中经二十五年，事迹殊少见记载，且不能确定其年月。但其大行提倡《涅槃》之教，正在此时。是则为其学问之第三幕。

法显携来之六卷《泥洹》于义熙十三年十月一日译出，即在道生还建业后之八年。涅槃佛性之说，生公似早有所悟。其立顿悟佛性诸义，不知在何年。惟《高僧传》云，生因“潜思日久，悟彻言外”，则立诸义。似不必与《泥洹》之译有关也。《祐录》载之《出经后记》（全文见前）有曰：“愿一切众生悉成平等如来法身。”是译经时，众人已知佛性义为此经之特点。而彼《记》又曰：于时坐有二百五十人。而《喻疑论》谓有百有余人。二数虽不同，然当时同情于斯经者要非只生公一人。斯经译后，引起学界之大波澜。慧睿《喻疑论》曰：

> 今《大般泥洹经》，法显道人，远寻真本，于天竺得之。持至扬都，大集京师义学之僧百有余人。禅师（指佛陀跋多罗）参而译之，详而出之。此《经》云，泥洹不灭，佛有真我。一切众生，皆有佛性。皆有佛性，学得成佛。佛有真我，故圣镜特宗，而为众圣中王。泥洹永存，为应照之本。大化不泯，真本存焉。而复致疑，安于渐照而排跋真诲，任其偏执而自幽不救。其可如乎！此正是《法华》开佛知见。开佛知见，今始可

悟。金以莹明，显发可知。而复非之。大化之由，而有此心，经言阐提，眞不虚也。

慧睿痛惜时人之疑《泥洹》，而恶其喈相是非，执竞盈路。其谈"皆有佛性"，斥"安于渐照"，则全同情于道生之言论。《论》又曰：

此《大般泥洹经》既出之后，而有嫌其文不便者，而更改之。人情少惑。有慧祐道人私以正本，雇人写之。佣书之家，忽然火起。三十余家，一时荡然。写经人于灰火之中求铜铁器物，忽见所写经本，在火不烧，及其所写一纸，陌外亦烧，字亦无损。余诸巾纸，写经竹筒，皆为灰烬。

此事亦见于慧皎之《法显传》中。（稍不同）此经必当时已疑为伪作，故信之之人，必常引此事证其非妄。（《昙无谶传》所记盗《涅槃经》事，亦有同样作用。）论文言"人情少惑"云云，即谓疑全书系伪造也。《弘明集》范泰《致生、观二法师书》有曰：

外国风俗，还自不同，提婆始来，义、观（亦作义亲）之徒，莫不沐浴钻仰。此盖小乘法耳。便谓理之所极，谓《无生》《方等》之经，皆是魔书。提婆末后说经，乃不登高座。法显后至，《泥洹》始唱，便谓常住之言，众理之最。《般若》宗极，皆出其下。以此推之，便是无主于内，有闻辄变。譬之于射，后破夺先。

此短简数语，直概括东晋佛学之全部历史。中国义学僧人，先谈《般若》，如道安、法深、法汰、支遁等皆是也。及提婆既来，而庐山、南京诸僧（即所谓"义观之徒"）乃从而竞学。甚至且有诽议《般若》者。《喻疑论》曰：

慧导之非《大品》，而尊重《三藏》。

《三藏》指小乘，慧导者或即因学有部，而指《方等》为魔书者也。及法显之六卷《泥洹》至，而宗之者亦大有人在。道生、慧睿、慧严、慧观皆信新说，而疑之者亦不乏人。如中兴寺僧嵩，信《大品》而非

《涅槃》。（《中论疏》）《高僧传》谓其"兼明数论，末年僻执，言佛不应常住，临终之日，舌本先烂。"（《中论疏》所记颇不同）《祐录》卷五云："彭城僧渊，诽谤《涅槃》，舌根销烂。"（此事不见《高僧传》，恐系僧嵩事误传。）

《喻疑论》不知作于何时。然观其仅言及法显之《泥洹》，则必在昙无谶大本流行以前。范泰之书，系论踞食，同时并有书致王司徒诸公。王司徒者，王弘，字休元，元嘉三年（公元 426 年）正月为司徒。五年（公元 428 年）六月降为卫将军。八月而范泰卒。范泰致生、观之书中，亦仅言法显六卷本。则其时在元嘉五年之前，大本《涅槃经》仍未行世。睿公作《喻疑论》，范氏讥信《泥洹》者之"无主于内"，可见诽议新经之烈。新经之领袖当为道生，立佛性顿悟义。而性复刚烈，（二字见诔）锋芒或太露，为时所忌。故诔文有曰：

物忌光颖，人疵贞越。怨结同服，好折群游。

此盖叙生公被摈事。其被摈之故，《祐录》、《僧传》均谓因立一阐提皆得成佛义。传曰：

又六卷《泥洹》先至京都。生剖析经理，洞入幽微，乃说一阐提人皆得成佛。于时大本未传，孤明先发，独见忤众。于是旧学以为邪说，讥愤滋甚，遂显大众，摈而遣之。（佛法：凡犯戒须于共住中忏悔或处罚，故罪犯受罚曰"显于众"。参看《僧传·道亮传》。）生于大众正容誓曰："若我所说反于经义者，请于现身即表疠疾。若于实相不相违背者，愿舍寿之时据狮子座。"言竟拂衣而游。初投吴之虎丘山，旬日之中，学徒数百。（《祐录》不载生居虎丘事）其年夏，雷震青园佛殿，龙升于天，光影西壁。因改寺名号曰龙光。时人叹曰："龙既已去，生必行矣。"俄而投迹庐山，销影岩岫。山中僧众，咸共敬服。后《涅槃》大本至于南京，果称阐提悉有佛性，与前所说合若符

契。

范泰《致生、观二法师书》在元嘉三年至五年顷，生公犹住青园寺。但当在元嘉五六年中即被摈，何以言之？盖谢灵运为与严、观二师共修改大本之人，其修改场所应在京内。（严、观均京师僧。）在元嘉三年以后，康乐只到京二次。第一次在元嘉三年，被征为秘书监，至六年乞假东归。此时大本未至建业。盖《祐录·道生传》曰："生以元嘉七年投迹庐阜。俄而《大涅槃经》至于京都。"而隋硕法师《三论游意义》，亦谓元嘉七年《涅槃》至扬州。是年谢灵运因孟颢陈其有异志，乃驰至京师。因大本适至，而与严、观二法师共改治之。时生公已自虎丘隐居匡山。故生公之被摈，应在元嘉五六年中也。（公元428至429年）

雷震青园佛寺，龙升于天，而道生去京，必为一时佳话。《祐录》无此段，岂疑之乎？据《宋书·五行志》，元嘉初年中常有雷震，尤以五年为甚。谓震太庙，破东鸱尾，彻壁柱。而《景定建康志》，以为龙见于覆舟山，在元嘉五年。（但原文所述颇有牴牾。）岂生公之行在五年欤！但《祐录》卷二卷四，均谓景平元年译《五分律》于龙光寺，道生参与其事。青园如于元嘉时改名龙光，景平时则不应称为龙光。龙升天之说，当为后出之神话也。

道生被摈，居于虎丘。虎丘有法纲法师，想即与谢灵运辩顿悟义之人。纲卒于元嘉十一年十一月。道生卒于其前一月。释慧琳为二人均各作《诔》。其《虎丘法纲法师诔》有曰："怀游居之虎丘，悼冥灭之庐岭。"以意度之，系并哀二僧。或二人素相友善，则道生之居虎丘，或在法纲所也。（生公在虎丘说法，顽石点头传说，不知始于何时。《中吴纪闻》谓见于《四蕃志》。）据《僧传》，生不久即隐遁匡山。《祐录》谓其至庐山在元嘉七年，不久《涅槃》大本至京师。经改治后，当送达庐阜。道生即讲之。（《三论游意义》谓观法师请生公讲此）大本中果有阐

提成佛之语。京师僧人中，不但悟生公之卓识，而信《涅槃》义者当更多矣。道生《法华经疏序》曰：

聊于讲日，疏录所闻。述记先言，其犹鼓生。又以元嘉九年春之三月于庐山东林精舍，又治定之。加采访众本，具成一卷。（一字恐系二字）

元嘉九年（公元 432 年）春，生公居东林寺，再治《法华疏》。据《名僧传钞》，宝唱称道生为庐山西寺释，则生常住之处为西林寺也。《祐录》曰：

生既获新经，寻即建讲。以宋元嘉十一年冬十月庚子，于庐山精舍升于法座。神色开明，德音骏发。论议数番，穷理尽妙。观听之众，莫不悦悟。去席将毕，忽见麈尾纷然而坠。端坐正容，隐几而卒。颜色不异，似若入定。道俗嗟叹，远近悲凉。于是京邑诸僧，内惭自疚，追而信服。其神鉴之至，征瑞如此。仍葬于庐山之阜。（《僧传》文同，惟十月作十一月。按此年十一月无庚子，当是误写。）

此完成其出都时"据狮子座"之愿言，证实其立说之不妄。南齐大明四年慈法师《胜鬘经序》，亦谓生在元嘉十一年于讲座之上迁神异世，（《祐录》）然宋慧琳诔文则毫未言及。

竺道生之著作

生公之著作，现已散佚不全。兹列其目于下：

《维摩经义疏》　见《祐录》十五。《东域录》作三卷。按今存之《维摩经注》及《关中疏》，均摘钞生公义疏。《祐录》曰："关中沙门僧肇始注《维摩》，世咸味玩。及生更发深旨，显畅新异，讲学之匠，咸共宪章"云云。按肇公致刘遗民书时，曾附赠《维摩注》，事在义熙六年。生公之注，或更

在此年后也。

《妙沙莲华经疏》上下二卷　见《祐录》十五，收入《日本续藏经》一辑二篇乙第二十三套第四册中。日本《天台章疏录》、《东域录》均著录。按《四论玄义》卷十，引生法师释白牛车一段，恰出此疏中。

《泥洹经义疏》　见《祐录》十五，此应为六卷本之疏。查《涅槃经集解》中录有道生之言，则生公另有大本之注疏。

《小品经义疏》　见《祐录》十五。

《善不受报义》　见《祐录》十五，参看《僧传》。

《顿悟成佛义》　同上，生公似各曾为文发挥此二义。

《二谛论》　见《僧传》本传，《祐录》未著录。生公论二谛，《集解》三十二略引之。

《佛性当有论》　同上。

《法身无色论》　同上。

《佛无净土论》(《胜鬘宝窟》上末作《法身无净土论》。)　同上。

《应有缘论》　同上。

《涅槃三十六问》　“问”一作“门”。

《释八住初心》，《欲取泥洹义》

《辩佛性义》　上三项均见《祐录》所载之陆澄《法论目录》第二帙《觉性集》中。末项并有注曰：“竺道生，王问，竺答。”按之上文，王系王谧，字稚远。《内典录》载《法论目录》作王稚远问。

《竺道生答王(休元)问》一首　生公答王弘问顿悟义。现存《广弘明集》中。

《十四科元赞义记》　《宋史志》著录。(日本智证请来目录、《东域录》均作“十四科义一本”。)　疑系后人编辑生公著作(如上述诸

论）而成，故唐以前未闻有此书。

又陆澄《目录》第九帙《慧藏集》中，有下列诸项：

《问竺道生诸道人佛义》　范伯伦

《众僧述范问》

《范重问道生》往反三首

《傅季友答范伯伦书》

上四项似一时往返之辩答。傅季友死于元嘉三年。则诸书之作在此前。既称问佛义，或亦辩佛性之理也。

又同《目录》第六帙《教门集》有下列一条：

《与竺道生书》　刘遗民

此书既不存，未知论何事，亦不悉生公有答书否。但竺道生曾自长安携肇之《般若无知论》示遗民，则二人甚友好。

顿悟渐悟之争

顿悟渐悟之争，在宋初称甚盛。六朝章疏分顿有大小。慧达《肇论疏》谓顿悟有两解，竺道生执大顿悟，支道林、道安、慧远、埵法师及僧肇均属小顿悟。文繁兹不详钞。隋硕法师《三论游意义》亦曰：

用小顿悟师，有六家也。一肇师，二支道林师，三眞安埵师，四邪通师，五匡山远师，六道安师也。此师等云七地以上悟无生忍也。（合年天子）竺道生（原文夺生字）师，用大顿悟义也。（小缘天子）金刚以还，皆是大梦，金刚以后，皆是大觉也。（此中"合年天子小缘天子"八字，不知何解，疑衍。原系本文，兹改为小注。）

分顿悟为两解及数家，当在道生以后。但谓生公前即有顿悟义，则南齐刘虬已言之。其《无量义经序》，言安公道林之言合于顿

义。世传僧肇于什公死后,作《涅槃无名论》。《难差》第八、《辩差》第九、《责异》第十、《会异》第十一、《诘渐》第十二、《明渐》第十三,均实辩顿渐之理也。可见顿渐之辩甚为流行也。(但此论疑非肇作,下详。)

然顿悟之义究始于竺道生。其余支道林诸说,自生公视之,当仍是渐悟,非真顿也。《高僧传》谓生校阅真俗,研思因果,乃言善不受报,顿悟成佛。又谓时人以生"推阐提得佛,此语有据。顿悟不受报等,时亦宪章"。《宋书》九十七叙生事曰:"及长有异解,立顿悟义,时人推服之。"生公之声名广播,因其多独到。而独到处之最有名者,为顿悟成佛义。当时于此大生争执。《祐录》载陆澄《法论》第九帙《慧藏集》著录下列诸项:

《辩宗论》 谢灵运

《法勖问》往反六首 同上

《僧维问》往反六首 同上

《慧驎述僧维问》往反六首 同上

《驎新(亦作杂)问》往反六首 同上("驎新"《广弘明集》作"驎维")

《竺法纲释慧林问》往反十一首 同上("林"《集》作"琳")

《王休元问》往反十四首 同上(王问题为"问谢永嘉",谢答题为"答王卫军")

《竺道生答王问》一首 同上(以上均载《广弘明集》中)

《渐悟论》 释慧观 沙门竺道生执顿悟,谢康乐灵运《辩宗》述顿悟,沙门释慧观执渐悟。(此段二十六字乃小注)

《明渐论》 释昙无成

谢灵运《辩宗论》及下问答共八项,均载《广弘明集》中。据彼论称,乃述"新论道士"之说。此新论道士,当即指道生。其证有二,(一)王弘(字休元,时为卫将军)既与谢辩顿义往反多次后,即将其

问答送示生公。必因生公为原来立此义之人，故以之就正也。(二)陆澄《目录》称“道生执顿悟，谢康乐述顿悟”，是谢述生之义也。慧达《肇论疏》亦曰：“谢康乐灵运《辩(原作弁)宗》，述生师顿悟也。”(生复王弘书，亦谓谢论“都无间然”，是生公颇以谢之顿说为然也。)又据谢致王休元书有曰：“海峤岨回，披叙无期。”是可证斯论之作，在康乐为永嘉太守时，即永初三年七月至景平元年秋也。永初元年江州刺史王弘进为卫将军开府仪同三司，景平二年诏召弘入京，是作论时谢在永嘉，王在江州也。又据《祐录》，景平元年七月(此据卷二，卷十五作十一月。)沙门竺道生释慧严请罽宾律师佛驮什于京都龙光寺译出《五分律》。据此则景平元年，生在南京。是谢作论之时，生公当亦在都邑也。问答诸僧之法纲，即慧琳为作《诔》之虎丘法纲。而初庐陵王义真与谢灵运、颜延年、慧琳道人情好款密。朝臣徐羡之恶义真，遂出谢为永嘉太守。慧琳想亦出都。谢书系与纲、琳二人。则二人恐同在虎丘也。又据康乐《辨宗论》谓同游(游永嘉山水也)有诸道人。问答之中，有法勖、僧维、慧驎等，当即在永嘉同游者也。王弘书内称此间道人，故有小小不同。当系王曾与江州僧人论顿悟也。因是顿悟义之争辩，广及永嘉、虎丘、扬都、江州诸地，亦可谓大观矣。

生公唱顿悟义，康乐演述之，事在永嘉三年七月至景平元年秋。(公元422至423年)是远在大本《涅槃》南来以前。当时已显分二派。持渐悟者，首称慧观。陆澄《法论》著录其《渐悟论》。(见前)《高僧传·观传》曰：

> 著《辨宗论》，论顿悟渐悟。

此盖即指《渐悟论》。谓论名《辨宗》，与谢氏同，则系误记也。昙无成亦著《明渐论》(见前引)。成亦元嘉中卒，亦当时此项论战中之一人。至于与康乐辨论之法勖、僧维、慧驎、法纲、慧琳、王休元以及

江州僧人,均致疑顿说者。此外持渐悟者,尚有僧弼(见下)。至若顿派,则生公、谢侯之外,有慧睿。其《喻疑论》斥疑泥洹者安于渐照,则可知其本执顿悟。而顿家又有宋文帝。在生公死后,帝尝述此义。沙门僧弼等皆设巨难。僧弼盖执渐悟者。据日人安澄《中论疏记》引其所作《丈六即真论》,阐明佛性,盖亦信《涅槃》者。然生公死后,顿渐之争,当于后详之。

竺道生在佛学上之地位

《涅槃》大经译自北凉之昙无谶。而最初光大之者,反多由罗什南方之弟子。其在北方,道朗、慧嵩而外,只知有东阿静(名慧静,东阿人。著《涅槃略记》、《大品旨归》等,多流行北土。江东小山瑶为其弟子。)关内凭。(什公弟子,法瑶亦从之学,均详下章。)然江南则有慧睿、(什弟子,作《喻疑论》。)慧严、慧观、(均什弟子,改治北本。)僧弼、(什弟子,亦涅槃学者。)道汪、(远公弟子,善《涅槃》。)谢灵运。(改治北本) 而竺道生尤为斯学之重心,则什公之高足也。

竺道生者,其四依菩萨欤! 四依者,此言法四依,依法不依人,依了义经不依不了义经,依义不依语,依智不依识。生公湛思入微,慧解敏锐,深有得于般若之学。彻悟实相,以理为宗。彼盖确有见于理之不可易者,故不执著于名相,不守滞于经文。直抒所见,虽多骇俗之论,而毅然不顾,此真有契于四依之真谛矣。慧琳诔文述生之言曰:

> 既而悟曰:"象者理之所假,执象则迷理。教者化之所因,束教则愚化。是以征名责实,惑于虚诞。求心应事,芒昧格言。"

《高僧传》亦云:

> 生既潜思日久,彻悟言外。乃喟然叹曰:"夫象以尽意,得

意则象忘。言以诠理，入理则言息。自经典东流，译人重阻，多守滞文，鲜见圆义。若忘筌取鱼，始可与言道矣。”于是校阅眞俗，研思因果，乃言善不受报，顿悟成佛。又著《二谛论》、《佛性当有论》、《法身无色论》、《佛无净土论》、《应有缘论》等，笼罩旧说，妙有渊旨。而守文之徒，多生嫌嫉。与夺之声，纷然竟起。

生公在佛学上之地位，盖与王辅嗣在玄学上之地位颇有相似。汉代京焦易学，专谈象数。黄老道家，本重方术。辅嗣建言大道之冲虚无朕，因痛夫前人推致五行之弥巧，而失原愈甚。（《易略例》曰：“互体不足，遂及卦变。变又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚。”）于是主贞一，忘言象。体玄极，黜天道。而汉代儒风，一变而为玄学。其中关键，盖在乎《周易略例·明象》一章。因大象无形，大道无名，而盛阐得意忘象、得象忘言之说。竺道生盖亦深会于般若之实相义，而彻悟言外。于是乃不恤守文之非难，扫除情见之封执。其所持珍怪之辞，忘筌取鱼，灭尽戏论。其于肃清佛徒依语滞文之纷纭，与王弼之非薄象数家言，盖相同也。

《般若》《涅槃》，经虽非一，理无二致。（《涅槃》北本卷八，卷十四，均明言《涅槃》源出《般若》。）《般若》破斥执相，《涅槃》扫除八倒。《般若》之遮诠，即所以表《涅槃》之真际。明乎《般若》实相义者，始可与言《涅槃》佛性义。而中华人士则每不然。（一）《涅槃经》曰我（《涅槃》真我）无我（《般若》空执）无有二相。（北本卷八）而中华人士，或执《般若》之空以疑《涅槃》之有。（如上所言僧嵩等疑佛性义者）或持神灵不灭以与佛性之说相较。（下详）（二）《般若》尽除封惑，用显实相法身。法身绝形色，离合散，美恶斯外，罪福并舍。于是生公乃唱言法身无色，佛无净土，善不受报。而当时人士，与夺之声乃纷然竞起。（三）《涅槃》佛性，直指含生之真性。（即本性、心性。）阐提是含生之

类,何得独无佛性? 言阐提无佛性,似理有所必不然。而当时旧学因乏经证,以为邪说,而生公乃被摈矣。

实相无相,故是超乎象外。(《般若》义)佛性本有,则是直指含生之真性。(《涅槃》义)夫性既本有,则悟自须自悟,岂能与信修(信经教而修,非由自悟。)无别? 而理超象外,为不可分,则悟体之慧岂能谓有差异? 以有阶差之悟符彼不分之理,据情则必不然。是则见性成佛,必须顿得自悟,亦理之不可易者矣。而小顿悟家,如支道林等,一方知理之妙一,而一方又言悟之可有渐进。是不知大悟以还,皆为信修。而证体之悟,必为自悟之极慧也。按王辅嗣领袖玄宗,开一时之风气。而竺道生孤明独发,非议者多。其学虽为有识者所赏,而未得普遍之接受。则在学术地位上,二人对于旧学扫除之功或可相比,而其影响所及,实不相类。但生公殁后,微言未绝,至于有唐,顿悟见性之说大行,造成数百年之学风,溯其源头,固出于竺道生也。(竺道生全部学说,根本有二。一般若扫相义,一涅槃心性义。二者菩提达磨之禅教均所注重,详第十九章。据此则生公与禅宗人之契合,又不只在顿悟义也。)

慧远罗什与佛性义

《般若》实相,《涅槃》佛性,理固无殊。然就经文言,则佛性之义固《般若经》之所未明言。中国自汉以来,盛行《般若》。其中明慧妙思之士,早悟《涅槃》之义,自非不可能。据《高僧传·慧远传》,则远公已持泥洹常住之说。其文曰:

> 先是中土未有泥洹常住之说,但言寿命长远而已。远乃叹曰:"佛是至极则无变。无变之理,岂有穷耶!"因著《法性论》曰:"至极以不变为性,得性以体极为宗。"罗什见而叹曰:"边国人未有经,便暗与理合,岂不妙哉!"

考此段系引《祐录》之文。而僧祐则采自远公碑铭。《录》及碑

文与此皆不同，均未以远公之言与常住之说并比。据此则《僧传》中此段，乃已经增改，或《涅槃经》来后所加之解释也。又慧睿《喻疑论》，亦谓什公已持佛性义，但未见经文，未能畅言。其文曰:

> 什公时虽未有《大般泥洹》文，已有法身经，明佛法身即是泥洹，与今所出，若合符契。此公若得闻此，佛有真我，一切众生，皆有佛性，便当应如白日朗其胸衿，甘露润其四体，无所疑也。何以知之？每至苦问，佛之真主亦复虚妄，积功累德，谁为不惑之本？或时有言，佛若虚妄，谁为真者？若是虚妄，谁为其主？如其所探。今言佛有真业，众生有真性，虽未见其经证，明评量意，便为不乖。而亦曾问，此土先有经言，一切众生皆当作佛，此云何？答言:《法华》开佛知见，亦可皆有为佛性。若有佛性，复何为不得皆作佛耶？但此《法华》所明，明其唯有佛乘，无二无三，不明一切众生皆当作佛。皆当作佛，我未见之，亦不抑言无也。若得闻此正言，真是会其心府。故知闻之必深信受。

此述睿在长安亲闻诸什公之辩答语。《涅槃经》所谓一切众生皆有佛性，皆得成佛，虽未见有经文，然亦不抑言无也。《法华·方便品》首言开佛知见。众生有佛知见，道生以后，每解作为众生皆有佛性也。

竺道生佛性义

说竺道生佛性义，当以五段明之。一实相无相，二涅槃生死不二，三佛性本有，四佛性非神明，五生公说之要义。

生公悟发天真，(《僧传》谓时人语曰，生睿发天真。)能深体会《般若》实相之义。《般若》扫相，谓相不可得。《般若》绝言，谓言不可执。故生公曰，得意忘象，入理言息。然则象虽以尽意，而不可有所得。

言虽以诠理，而不能有所执。盖扫相即以显体，绝言乃所以表性。言象纷纭，体性不二。“万法虽异，一如是同”。(《法华疏》) 真如法性，妙一无相。于宇宙曰实相，于佛曰法身。实相法身，并非有二。生公谈法性曰：“法者，无复非法之义也。性者，真极无变之义也。”(《集解》卷九)谈实相曰：“至像无形，至音无声，希微绝朕之境，(朕下原衍思字) 岂有形言哉！”(《法华疏》)谈法身曰：“法者，无非法义也。无非法者，无相实也。”(《维摩注》) 然则法身实相，等无有相。故复曰：“悟夫法者，封惑永尽，仿佛亦除，妙绝三界之表，理冥无形之境。形已既无，故能无不形。三界既绝，故能无不界。”(同上) 实相无相，超乎象外。“三界受生，盖唯惑果。”(《慧日抄》引生语) 由诸惑妄，乃生横计。于是沉溺于骄慢，“横计于我，自以为善知。”(《集解》十九)沉溺于生死，而自居于横造。(《法华疏》云生死横造) 沉溺于希求，或受人天，而横计之为福。(《集解》卷九，此善不受报义。) 如来大圣，以大悲心，深悯众生沉溺惑海，于是乃以言说为方便，而教人不著。以化诱为善权，而令人自悟。知教化为善权，故净土报应之说皆接引之言。知言语乃方便，则实相绝言超象之意益显。众生若能了实相之自然、诸法之本分，(《维摩注》生云法性者法之本分也) 悟经教“言虽万殊，而意在表一”，(《法华疏》)则能“反迷归极，归极得本”。(《集解》卷一) 得本即曰般泥洹。泥洹即返于实相，成就法身。竺道生曰：“一切众生，莫不是佛，亦皆泥洹。”(《法华疏》) 泥洹者，乃自证无相之实相，物我同忘，有无齐一，断言语道，灭诸心行，除惑灭累，而彻悟人生之真相。由是而有真我之说生焉。(此第一段)

法身真我之义，似与般若无我义相牴牾，而实则相成。《维摩经》有曰：“于我无我而不二，是无我义。”什公注曰：

> 若去我而有无义，犹未免于我也。何以知之？凡言我，即主也。《经》云，有二十二根。二十二根，亦即二十二主也。虽

云无眞宰，而有事用之主，是犹废主而立主也。故于我无我而不二，乃无我耳。

僧肇注曰：

小乘以封我为累，故尊于无我。无我既尊，则于我为二。大乘是非齐旨，二者不殊，为无我义也。

此均著眼于扫除情见之封执。诸法毕竟空寂，是非齐旨。然毕竟空者，空空之谓。其意在显实相，非谓顽空。既非顽空，则法身常住，意在言外。而竺道生注此经文则辨之甚明。其言有曰：

无我本无死生中死，非不有佛性我也。

佛性我者，即真法身。所谓封惑永尽，名虑永绝，非废我而有所建立，非绝三界而别树境界，《涅槃》破八倒，乃谓我与无我并当破斥。有所建树皆成戏论，均当破斥。

诸法毕竟空寂，不能废我而有所树立，则亦不能于生死之外别言涅槃，于烦恼之外别证菩提。众生不见佛性，则菩提为烦恼；众生见佛性，则烦恼即是菩提。善乎，生公注《维摩》有言曰：

若投药失所，则药反为毒矣。苟得愈，毒为药也。是以大圣为心病之医王，触事皆是法之良药。

又《维摩经》云："何等为如来种？六十二见及一切烦恼皆系佛种。"生公疏释颇可见其对于佛性之真意。其文曰：

夫大乘之悟，本不近舍生死，远更求之也。斯在生死事中，即用其实为悟矣。苟在其事，而变其实为悟始者，岂非佛之萌芽起于生死事哉！其悟既长，其事必巧，不亦是种之义乎！所以始于有身，终至一切烦恼者，以明理转扶疏，至结大实也。

夫至极之慧，本以众恶为种。又何能于尘劳之外建妙极之道，另求妙极佛性以为因耶！《涅槃》佛性本含识所有之真性。真理湛

然不变，故生死寂灭，原无二致。苟见其理，心性之真自然流畅。即在生死中当下即证无生。“当下即是”虽后日宗门之言，而生公已意与密契矣。（上第二段）

依上所言，道生应持佛性本有义。然唐人之解释，则尝指为始有义。似失生公原旨。生所作《佛性当有义》早已佚失，其内容如何，不易推测。即“当有”二字之意为何，亦难武断。唐均正《四论玄义》卷七有曰：

> 道生法师执云，当有为佛性体。法师意一切众生，即云无有佛性，而当必净悟。悟时离四句百非，非三世摄。而约未悟众生望四句百非，为当果也。

据此“当”者，“当来”之当。佛性为众生净悟将来有之果。虽在体言，无过未现。（道生《法华疏》谓佛无时不有，无处不在。又北本三十六，谓佛性非三世摄，可参照也。）而对于众生未悟时，则得佛性为当来之果也。

又据吉藏《大乘玄论》卷三言释佛性者有十一家，其第八家以当果为正因佛性，即是当果之理也。又破此说曰：

> 当果为正因佛性，此是古旧诸师多用此义。此是始有义。若是始有，即是作法。作法无常，非佛性也。

按佛性有“本有”“始有”之诤论。吉藏谓当果义是始有。但佛性本始之辩乃在南北朝群计竞起之后，强为分别，常至无谓。道生之时必无此诤论也。

当果正因佛性义，吉藏谓古旧诸师多用此义，然未言及生公。均正谓此为生公所执，未知果何所据。但《大乘玄论》云，光宅法云以避苦求乐为正因佛性。并曰，彼师云：“指当果为如来藏，以有当果如来藏故。”据此则光宅法云有当果说。查《法华义记》虽非法云所撰，然要亦其弟子所记。彼书卷三释诸佛欲令众生开佛知见，言及当果。其文略曰：

今光宅法师解言“知见”只是一切(原文无“切”字)众生当来佛果。众生从本有此当果。但从昔日以来,五浊既强,障碍又重,不堪闻大乘,不为其说有当果。此当则有闭义。今日大乘机发,五浊不能为障,得闻今日经教,说言众生皆当得佛。此则是开义。

此文最可注意之点有三。第一,《法华》开佛知见,自罗什以来,即引之以契合佛性义。第二此文申明“本有于当”之说。(此乃成实师之说,详下章中。)第三道生《法华经疏》言及开佛知见,则固直言本有。文略曰:

故言以一大事因缘出现于世,欲令众生开佛知见。(中略)良由众生本有佛知见分,但为垢障不现耳。佛为开除,则得成之。

又《涅槃集解》卷一引道生之言,则明言本有。

苟能涉求,便反迷归极。归极得本,而似始起。始则必终,常之以昧。若寻其趣,乃是我始会之,非照今有。有不在今,则是莫先为大。既云大矣,所以为常。常必灭累,复曰般泥洹也。

按道生之言,实主本有。吉藏斥当果义为始有,不能谓为对生公之说而发也。且即据均正所言,生法师意一切众生“即云无有佛性”。夫言“即云”云者,已可见其意实谓众生本有佛性也。

解生公说为当果义,乃出于白马爱法师。均正谓此师义为生公说之支末。其文略曰:

白马爱法师执生公义云,当果为正因。则简异木石无当果义。无明初念不有,而已有心,则有当果性。故修万行,克果,故当果为正因体。此师终取《成论》意,释生师意未必尔。(参看《涅槃宗要》所引)

此爱法师实不得生公意。盖既曰,无明初念不有,则非本有。曰已有心,则有当果,则是始有。《成论》之意,多持“本有于当”,(详下章)谓佛性亦本有,亦始有。而道生之说,则言本有也。故均正谓生公意未必尔也。

复次,涅槃绝百非,超四句,何来本有始有之辩?故均正谓佛性非三世摄者,似得意之言。夫生公常言:“象以尽意,得意则象忘。言以诠理,入理则言息。”后来种种辩论,生公必谓其“多守滞文,鲜见圆义”也。生公之谈佛性当有今不详知。然均正所解或近之。其所谓当来之果者,乃约未悟众生望四句百非而言,实非据究竟圆义也。(上第三段)

中夏涅槃之争甚烈,可以《喻疑论》证之。其理由则必多因“真我”与“无我”及“神明”之义不同而生疑。据宗性钞《名僧传》卷十三,有问无我与佛性一段,即分辨佛性真义。此段未题为何人所作,但其文系在“渐解实相”段之后。渐解实相之文,决出于慧观手。则无我与佛性段,或亦慧观所作。此段辩佛性义,当亦因涅槃义初出,为释疑而作。其文首曰:

> 又问无神我曰:经云外道妄见我,名之为邪倒。今明佛性即我,名之为正见。外道所以为邪,佛性以何为正?答曰:外道妄见神我,无常以为常,非邪而何!佛法以第一义空为佛性,以佛为真我,常住而不变,非正而何!问曰:何故谓佛性为我?答曰:所以谓佛性为我者,一切众生皆有成佛之真性。常存之性,唯自己之所宝,故谓之为我。

此辨无我与佛性之本相符契,毫无可疑。大体上犹是无死生中我,非无佛性我之意。按《喻疑论》有曰:“《三藏》祛其染滞,《般若》除其虚妄,《法华》开一究竟,《泥洹》阐其实化。”祛其染滞者,因小乘无我义,乃在除常人僻执。因计有生死中我,乃染滞之根基也。

《名僧传钞》同段，进而辟当时之执神我者。中土人士之唱神我，乃因信报应之说，故详辨之。其文长，兹不录。按《涅槃经》亦常辨佛性与外道神我之差别。但晓谕多端，如自心法、色法言之，如自眼识乃至意识言之，如自歌罗逻乃至老死言之，如自进止俯仰视眴等言之。经中反复申明，不止一处，然未有特标出报应者。此段特提出天堂地狱等语者，乃针砭中国当日之信仰。盖中国当日人士，均因注重因果而持言神之不灭，而与《涅槃》佛性之说相似而实冲突也。

溯自汉以来，中土人士，以神明不灭为佛法之根本义。及般若学昌，学僧渐知识神性空，法身无形，不来不住，而始疑存神之论。如僧睿《维摩序》所言是矣。（什公破神我，详第十章。）此学说上之一变也。及至泥洹始唱，有佛性常住之说。持论者复以存神之论相质难，是又学说上之一大变也。因是生公为当世守文滞义者所共非议，被摈之机，导乎此矣。（上第四段）

总上所言，万法之真，是曰实相，亦称佛法身。法者，无非法义也。无非法义，即无相实也。实相无相，超乎象外。万象之与实相，死生之于涅槃，等无二致。无相曰无，万象曰有。有生于惑，无生于解。扫除封执，实相即显。然万惑之体，本即实相。涅槃佛性，原为本有。而此万惑中本有之实相，原超乎情见。称为佛性，自非常人之所谓神明也。佛性之义，《涅槃经》反复譬解，不厌求详。（详解乃惧人之误执佛性，而转堕入封惑也。）生公陈义，要言有三。一曰理，一曰自然，（或曰法）一曰本有。《涅槃集解》卷一引生公曰："真理自然。"生注《维摩》曰："理既不从我为空。"（此句下文提出"有佛性我"义）《法华注》曰："穷理乃睹。"（穷理，见法身之全也。睹者，顿悟也。）皆所以状佛性也。此开后来以理为佛性之说，而于中国学术有大关系。《集解》五十四引生公曰："夫体法者，冥合自然。一切诸佛，莫不皆

然，所以法为佛也。”又曰：“作有故起灭。得本自然，无起灭矣。”(此言佛性常住)然则诸法实相，超乎虚妄(偏见)，湛然常真。(《集解》同卷引生公曰：“不偏见，乃佛性体。不偏则无不真。”)故曰自然。自然者，无妄而如如也。因又曰法。法者无非法也。(佛即法，故实相曰法身。)无妄则去惑。无非法则无相。(亦生公语，已见前。)盖生公深有得于《般若经》扫相之义，而处处确然于象外，以体会宇宙之真，故其学称为“象外之谈”也。又宇宙真理，事本在我，不须远求。生公解佛性八德(《集解》五十一)有曰：“善性者，理妙为善，反本为性也。”又曰：“涅槃惑灭，得本称性。”盖佛性本有，反本而得。然则见性成佛(是由顿悟)者，即本性(或本心)之自然显发也。《涅槃》之学，由生公视之，盖真本性之学矣。此义为生公顿悟义之基础，于阐提成佛义亦有关，当于下复述之。(上第五段)

法身无色、佛无净土、善不受报义

竺道生密契于象外之真理，而多发“珍怪之辞”。夫实相无相，忘言绝虑。凡夫著虑，悉为惑妄。圣人垂教，多为方便。故佛无人相，自非色身。谓其有色，乃为惑妄。无身而言身，乃为方便。由是而立法身无色义。法身至极，无为无造，美恶斯外，罪福并舍，由是而立佛无净土、善不受报二义。

道生《法身无色论》已佚。然在《维摩注》中已申此义。《阿闪佛品注》云：

> 人佛者，五阴合成耳。(故无人佛)若有便应色即是佛。若色不即是佛，便应色外有佛也。色外有佛，又有三种。佛在色中，色在佛中，色属佛也。若色即是佛，不应待四也。若色外有佛，不应待色也。若色中有佛，佛无常矣。若佛中有色，佛有分矣。(但佛无分)若色属佛，色不可变矣。(但色是

可变）

《维摩经》同品有云："如来非四大起，同于虚空。"道生释之曰：

向虽推无人相佛，正可表无实人佛耳。未足以明所以佛者，竟无人佛也。若有人佛者，便应从四大起而有也。夫从四大起而有者，是生死人也，佛不然矣。于应为有，佛常无也。

生公之《佛无净土论》亦佚。惟《维摩注》中亦有此义。《经》文曰，菩萨随所化众生而取佛土。生之注曰：

夫国土者，是众生封疆之域。其中无秽，谓之为净。无秽为无，封疆为有。有生于惑，无生于解。其解若成，其惑方尽。始解是菩萨本化，自应终就。使既成就，为统国有。属佛之迹，就本随于所化义，为取彼之国。既云取彼，非自造之谓。若自造则无所统。无有众生，何所成就哉！

又道生《法华经疏》，亦谓"无秽之净，乃是无土之义。寄土言无，故言净土。无土之净，岂非法身之所托哉！"《胜鬘宝窟》末云："竺道生著《法身无净土论》，明法身无净土。"然经中之所以常称净土者，则亦有故。盖"净土不毁，且令(原作今)人情欣美尚好。若闻净土不毁，则生企慕意深。借事通玄，所益多矣。"又同《注》有曰：

然事象方成，累之所得。圣既会理，则纤尔累亡。累亡故岂容有国土者乎？虽曰无土，而无不土。无身无名，而身名愈有。故知国土名号，授记之义者，应物而然，引之不足耳。

生公重权教方便之义。《维摩经注》有谓若伏累须有慧。然若偏执则慧亦缚。"若以为化(教化)方便用之，则不缚矣。"故佛本无身，而寄言为身。佛本无土，借事通玄，而曰净土。皆引人令其向善，(不自足则向善)非实义也。

据此则所谓善受报，亦为方便也。道生所作《善不受报论》亦佚，难言其详。按慧远《释三报论》，谓凡人必有业报。而得道之宾

则不受报。其文有曰：

夫善恶之兴，由其有渐。渐以之极，则有九品之论。（此当指三界惑之九品。）……类非九品，则非三报之所摄。

又曰：

方外之宾，服膺妙法，洗心玄门。一诣之感，超登上位。如斯伦匹，宿殃虽积，功不在治，理自安消，非三报之所及。

又慧远《明报应论》所言亦相同。文有曰：

若彼我同得，心无两对，游刃则泯一玄视，交兵则莫逆相遇。伤之者岂唯无害于神，固亦无生可杀。此则文殊按剑，迹逆而道顺。虽复终日挥戈，措刃无地矣。方将托鼓舞以尽神，运干钺而成化。虽功被犹无赏，何罪罚之有耶！

此言体极者超乎报应。然在同论中于凡人则亦言报应有征。按《名僧传钞・说处》有下二条：

因善伏恶，得名人天业，其实非善是受也，事。

畜生等有富乐，人中果报有贫苦，事。

审此文次第，均出道生传中。虽文略不易明。然按佛经，行善者得人天果报。（死后受生为人为天）作恶者堕落恶趣。（畜生、饿鬼、地狱等。）此皆就凡人而言。据上二条，道生似谓从善伏善者，业名人天。弃善长恶者，业名恶趣。即凡人亦无善恶受报之事。而且恶趣中之畜生有富乐，善趣中之人亦有贫苦。则在事实上，果报亦无征验。生公《维摩经注》曰：

无为是表理之法，无实功德利也。

此谓沙门为无为法。无为法中，无利益，无功德。其意与远公略相同。但真理常存，无生无灭，美恶斯外，罪福并舍，故无福报之可言。生公言无为是表理之法，乃就理体立说。慧远则从圣贤而论，其说又似不同。而且生公谓凡人无人天果，（只可谓有人天业）报应

并乏明征。则二公之说，似更相异。按《维摩注》又有曰：

贪报行禅，则有味于行矣。（味相应乃禅之一种。味者，味著也。）既于行有味，报必惑焉。夫惑报者，缚在生矣。

此谓行者应舍报心。生公惧报应为贪爱之本，故立论谓依理无利益功德，依事报应亦无明征。而经教之明报应者，生公当亦谓如净土授记之义，同是令人欣美向善也。（慧远《三报论》谓报应非"善诱"。周续之与戴安论报应，力斥报应为圣人设教之说。慧远与戴书，赞同周说。则远公意亦与生公不同。）

按陆澄《目录》载有下列一项：

述《竺道生善不受报义》　释僧璩　释镜难，璩答。

僧镜为谢康乐所重，曾著《泥洹义疏》。僧璩乃律师，始住虎丘，宋武帝时乃至扬都。镜亦元徽中卒。二人之问答，当在生公逝世之后。南齐刘虬亦述善不受报义。（见《广弘明集·法义篇》萧子良与刘虬书。）则由宋至齐，亦常讨论此问题也。

一阐提有性与应有缘义

夫一阐提者，《经》谓其"病即诸佛世尊所不能治。何以故？如世死尸，医不能治"。（北本卷九）譬如掘地刈草，砍树，斩截死尸，骂詈鞭挞，无有罪报。杀一阐提，亦复如是，无有罪报。（卷十六）阐提如烧焦之种，已钻之核，即使有无上甘雨，犹亦不生。（卷十）六卷《泥洹》本无"阐提成佛"之说。大经与六卷本最显著之差别亦在此。如六卷本卷三有曰：

如一阐提懈怠懒惰，尸卧终日，言当成佛。若成佛者，无有是处。

而同处此段在大经北本卷五，则已增改，意义大殊。其文曰：

如一阐提，究竟不移，犯重禁，不成佛道，无有是处。何以

故？是人于佛正法中，心得净信，尔时便灭一阐提。若复得作优婆塞者，亦得断灭。于一阐提犯重禁者，灭此罪已，则得成佛。是故言毕定不移，不成佛道，无有是处。真解脱中，都无如是灭尽之事。（下略）

又法显本卷四有文曰：

一切众生皆有佛性在于身中。无量烦恼悉除灭已，佛便明显，除一阐提。

而北本同段在七卷中，其文亦殊，且无"除一阐提"四字。

一切众生悉有佛性，烦恼覆故，不知不见。是故应当勤修方便，断坏烦恼。

又六卷本第六有灰覆火偈，在此偈后有曰：

彼一阐提于如来性，所以永绝。

而在北本卷九灰覆火偈后文甚不同。并有曰：

彼一阐提，虽有佛性，而无量罪垢所缠，不能得出。

凡此六卷本与大经皆完全相反。道生于大本未至之前，先悟其理。故遭守文者之诽谤。夫生公所倡佛性之说，既与世俗所谓神明异趣。无净土、不受报等，尤非滞文者之所敢谈。至于阐提不能成佛，经有明文，而生公毅然发此珍怪之论，旧学讥愤，以为邪说，不亦宜乎！

生公论文亦佚。（《集解》亦未录其疏释此义之文）中国、日本章疏中，罕述其义。（常盘大定《佛性之研究》书中，博采彼土章疏，亦只详言与道生反对者为何人：（一）谓为智胜，（二）法显，（三）慧观，（四）罗什。所言均无据，且多荒谬，详见常盘氏原书。）夫道生谓佛性为众生本有之性，而涅槃之学乃本性之学。但众生为惑所覆。如灰覆火，非无火也，乃灰覆故。众生非无性，惑业缚而不见故。实则众生源于佛性，（佛性者，本性。无本则无末矣。）无性则并无众生矣。一阐提若为众生，（而非木石）则其有佛性

也明矣。日本元兴寺沙门宗撰《一乘佛性慧日钞》引《名僧传》卷十之文（文亦见于《名僧传钞·说处》而较简略）曰：

> 生曰：禀气二仪者，皆是涅槃正因。三界受生，盖唯惑果。阐提是含生之类，何得独无佛性！盖此《经》度未尽耳。（《名僧传钞·说处》又云，“一阐提者，不具信根，虽断善犹有佛性事”，亦是生公之说。）

《泥洹经》者法显之所得，未曾闻其非全豹也。而生公依义不依文，竟敢言《经》之传度未尽，真独具只眼也。生公盖谓众生之所以为众生，咸因其禀有佛性。阐提有性，乃理之所必然也。生公以理为宗，依了义而不依不了义，故敢畅言也。

阐提既必有佛性，应能成佛。（《僧传》云：生“说一阐提皆得成佛”，可见生言阐提并可成佛。）然成佛虽因佛性为正因，亦须有缘因。盖若一切众生悉有佛性，而自能成佛，何用修道？譬如七人浴恒河中，而有没有出，则因有习浮不习浮也。故众生成佛，必须藉缘。生公作《应有缘论》，今已佚。所论乃佛之感应，必于佛性缘因义有关也。

《大乘四论玄义》卷六云：

> 生法师云，照缘而应，应（原文夺一应字）必在智。此言应必在智，此即是作心而应也。今时诸论师，并同此说。（均正亦似赞同其说）

应必在智，即谓作心而应，亦即有心而应。佛智异于众生，无心于彼此，应无作心。但圣人之智，方便应物，任运照境，即为作心。非同二乘凡夫有相之心。故圣人忘彼此，而心能应一切。（此依均正原文测生公义。可参看原书。）且其应也，亦必待缘。慧达《肇论疏》云：

> 生法师云，感应有缘，或因（原文作“同”）生苦处，共于悲愍，或因爱欲，共于结缚，或因善法，还于开道，故有心而应也。

佛照缘起智，或因生苦处，或因爱欲，或因善法，而有感应。而其所

谓"共"者，疑谓众生与佛同源也。同源则如父子天性相关。善恶苦乐俱可感应。（此仅推测之辞，别无明文可证。同源而应之义，常见于《四论玄义》。如曰："佛与众生，亦共同一源，同在清净大源中。（中略）故感应义是相关为宗。佛所以得与众生得论感应者，一切众生既与佛道同源，必有可反本义。）夫一阐根虽断善根，然是爱欲之结晶。（按一阐提者在梵文谓一遮案提。"一遮"谓贪欲。"案提"谓鹄的。合言之乃以贪欲为唯一鹄的之人也。）故借爱欲之恶缘感佛，（《四论玄义》谓广州大亮法师持恶可感应。）圣人乃依缘起智，而与之应。《涅槃经》曰："是人于佛正法中，心得净信，尔时便灭一阐提。"此言在正法中，佛出世应化，虽阐提亦感而灭罪，并能成道。《高僧传》谓大本来后，知"阐提得佛，此语有据。"生公谓阐提成佛义虽不详，然要当与经所言相符也。

顿渐分别之由来

顿渐之辨实不始于竺道生也。但生公顿义，不滞经文，孤明独发，大为时流所非议，至为有名，因而知之者多耳。道生以前，渐顿二字亦常见于经卷。而东晋之世，乃因十住三乘说之研求，而有顿悟之说。

南齐刘虬《无量义经序》论顿悟有曰：

> 寻得旨之匠，起自支、安。

此谓顿渐之辨，至道安、支遁，始有其旨。而《世说·文学篇注》云：

> 《支法师传》曰，法师研十地，则知顿悟于七住。

此谓顿悟之说首创者，为支道林。所谓十地者，谓初欢喜地至十法云地之大乘菩萨十地也。"十地"古又译"十住"。（与《华严经·十住品》之十住异。元康《肇论疏》曰：关河大德，凡言住者，皆是地也。）东晋之世，广释十住之经为《渐备一切智德经》，（竺法护译）《十住经》，（罗什译，均《华严·十地品》异译。）《大智度论·发趣品》，《十住毗婆沙》（什译）等。

（《仁王经》十地虽有顿悟之说。但此经决非罗什所译，且恐为伪经。）菩萨进修，必循十住。然住虽有十，而关键只三。初欢喜地，为隔凡入圣之始。十法云地，学满究竟，得大法身。第七远行地，亦为十住中一特殊阶段。详举其故，可分四端。（一）菩萨住此，远过一切世间及二乘出世间道，超越尘劳。（《渐备经》云有二世界，一瑕疵，一清净，七住乃能超过是二中间。）（二）七住初得无生法忍。（三）七住具足道慧，普能具足一切道品。盖六住以下，次第修道。地地之中，诸行新起。（故曰生）若至七住，则诸行顿修，无新起者。（故无生）（四）七住寂用双起，有无并观。（无生。第七地因又名等定慧地。参看《大乘玄论》卷五。后来禅宗人尝论"定慧等"。）而六住以下，则空有二行，相间而起，不能并观。（故是生）以此四端，故十住之中，第七亦甚重要。

支道林研寻十住之文，知七住之重要，因而立顿悟之说。其意盖谓至于七住，虽功行未满，而道慧已具足。十地功行完满，即是成就法身而证体。七住神慧具足则知一切，而悟理之全分。支公认证体与真慧为二，故七住虽非究竟，（十住亦名究竟地）而已可有顿悟。故刘虬云：

> 支公之论无生，以七住为道慧阴足，（支公《大小品序》所谓之"览通群妙"。）十住则群方与能。（支序所谓之"感通无方"。）在迹斯异，语照则一。（七住之与八九十住，其迹虽异，而其般若之照则前后无不同。）

"道慧阴足"，即已得无生法忍。故于得无生法忍之始，已圆照一切，诸结顿断，即得佛之摩诃般若。即于此而有顿悟。慧达《肇论疏》曰：

> 第二小顿悟者，（第一为大顿悟）支道琳师云，七地始见无生。弥天释道安师云，大乘初无漏慧，称摩诃般若，即是七地。远师云，二乘未得无有（当是"生"字），始于七地，方能得

也。瑶法师云，三界诸结，七地初得无生，一时顿断，为菩萨见谛也。肇法师亦同小顿悟义。（下略）

七住诸结顿断，为菩萨见谛，故顿悟在于七住。

顿悟者有"不新"义。道安《十法句义序》（见《祐录》卷十）云：

人亦有言曰，圣人者，人情之积也。圣由积靡，炉锤之间，恶可已乎？经之大例，皆异说同行。异说者，明夫一行之归致。同行者，其要不可相无，则行必俱行。全其归致，则同处而不新。不新故顿至而不惑。俱行故丛萃而不迷也。所谓知异知同，是乃大通，既同既异，是谓大备也。

此盖谓行虽万殊，（就用言）而归致是一。（就体言）如得归致之全，则万行具备，而无新矣。不新而全其归，则顿至而不惑。故慧之极诣号曰顿悟。六住以还，新行次第起。若至七住，则道慧具足，万行皆备，再无新行，而谓有顿悟。支道林《大小品对比要钞序》（《祐录》八）有云：

神悟迟速，莫不缘分。分暗则功重，言积而后悟。

盖天分（天分谓根器也）不同，故悟有迟速。众生分暗，故须用功烦重。及积德累功，损之又损，则由初地渐进以至七住。既至七住，则悟已全。自功重言之，则须渐教。自全悟言之，则称为神悟，亦即顿悟。神悟在言积之后，亦即谓功行已备再无新行也。

又顿悟者有"不二"义。悟其全分则不二。慧达《肇论疏》述肇师小顿悟云：

六地以还，有无不并，无二之理，心未全一，故未悟理也。若七地以上，有无双涉，始名理悟。

七住并观有无，全其归致，故知于七住有顿悟。顿悟者，即知一切，知其全也。

又所谓十地者有二。（一）古亦曰十住，即《华严经》之十地，乃

大乘菩萨行。上来所论者是也。(二)如《大品般若·灯炷品》,《大智度论》七十八所言,即自初乾慧地至十佛地。此谓三乘共地,初七小乘,次一中乘,后二大乘。东晋所辨之顿渐,据《肇论·涅槃无名论·难差、辨差》二节所言,恐亦尝依三乘共地立说,然其详则不可得知。但当时寻求法华二乘归一之理,则亦有关于顿悟。支道林著有《辨三乘论》。《祐录》七载未详作者之《首楞严经注序》曰:

> 沙门支道林者……启于往数,位叙三乘。余时复畴谘,豫闻其一。

《世说·文学篇》曰:

> 三乘佛家滞义,支道林分判,使三乘炳然。(下略)

支公分判三乘,或亦言及顿悟之旨。又刘虬述道安顿悟义云:

> 安公之辨异观,三乘者始篑之因称,定慧者终成之实录。此谓始求可随根三,入解则其慧不二。(安公有与法汰书,辩三乘义,见陆澄《目录》。)

根器不同,故须由信进修。而涉求之始,可有三乘。支公亦谓群品之分有殊,故必须言积功重,此皆谓渐修(此称为信)不可废也。及至终于解悟,则支公所谓之悟其全分。既豁然顿悟,则其慧自不能有二。(此称为悟)故支、安二公均主顿悟,而不废渐修也。

但小顿悟立说虽依经文,而绝非圆义。盖顿悟之说,亦出于体用之辨。体者宇宙实相,或称真如。夫真如绝言,无名无相。中土人或称之曰道,或称之曰理。道一而已,而理亦不可分。真如无相,理不可分。故入理之慧,亦应无二。于是则始求虽因可有三,(就用言)终成必悟理不二。(依体言)因是而支、安乃立顿悟义。然理既无分,悟亦不二,则必须见理证体,始为不二之慧。又必须至佛地金刚心后,成就法身,始有顿悟之极慧。而支道林等乃据经文,以为七地结尽,始见无生,乃谓顿悟在于七住。而究竟证体,仍

须进修三位。(八九十位)夫既须进修，则未见理。如未见理，曷名为悟？又既须进修，则理可分。理既可分，则慧可有二。支氏等之说，实自语相违也。善乎《涅槃无名论·难差第八》之问曰：

> 儒童菩萨时，于七住初获无生忍，进修三位。若涅槃一也，则不应有三。如其有三，则非究竟。究竟之道，而有升降之殊，众经异说，何以取中耶？

又《诘渐》第十三论三乘，引《正法华经》曰，无为大道，平等无二。

> 既曰无二，则不容有异。(不许三乘)心不体则已，体应穷微。而曰体而未尽，是所未悟也。

按支道林之所言甚为支离。其所以支离者，则因未彻底了然体用之不相离。(因体既无分，则悟岂可仍有进修。)乃拘执经文，以立顿说，是仍生公所斥滞文之徒也。(《涅槃无名论》持说与支公同。僧肇于体用问题彻底了然，似不应仍有此说，故此论疑非肇公所作也。)惟竺道生慧解入微，深入实相，不执经文，不滞名相，故立大顿悟义。

竺道生之顿悟义

竺道生主大顿悟。大顿悟者，深探实相之本源，明至理本不可分。悟者乃言"极照"。(或称极慧)极照者冥符至理。理既不可分，则悟自不可有阶段。生公以前未详作者之《首楞严经注序》盛唱理不可分之说。其言曰：

> 所以寂者，未可得而分也。故其篇云，悉遍诸国，亦无所分。于法身不坏也。谓虽从感若流，身充宇宙，岂有为之者哉！谓化者以不化为宗，作者以不作为主。为主其自忘焉。像可分哉？若至理之可分，斯非至极也。可分则有亏，斯成则有散。所谓为法身者，绝成亏，遗合散。灵鉴与玄风齐踪，员神与太阳俱畅。其明不分，万类殊观，法身全济，非亦宜乎。

故曰不分无所坏也。

夫理不可分，法身全济，则入理之悟，应一时顿了。悟之于理，相契无间。若有间隔，则未证体，而悟非真悟矣。推《楞严经注序》之所言，则顿悟之义已在其中矣。

生公以前不但已流行理之不分之说。而支、安诸公则更已有顿悟义。寻其所谓顿悟者，谓全其归致，悟其全分。但其言至于七住，已得不新不二之真慧。（不新者，万行具修。不二者，有无并观。）则实以证体与悟理截为二事。于悟理既许全其归致。于进修则尚有三位，而实未得其全分。所言矛盾，均滞于经文解释七住之言，而未见圆义也。

生公论顿悟之文已佚。然《涅槃集解》卷一引道生序文之言，可见其旨。文曰：

> 夫眞理自然，悟亦冥符。眞则无差，悟岂容易？（故悟须顿）不易之体，为湛然常照，但从迷乖之，事未在我耳。（故悟系自悟）

慧达《肇论疏》述生公之旨曰：

> 而顿悟者，两解不同。第一竺道生法师大顿悟（第二为支道林等小顿悟，文见前。）云，夫称顿者，明理不可分，悟语极照。以不二之悟，符不分之理。理智恚（此字不明）释，谓之顿悟。（故悟须顿）见解名悟，闻解名信。〔故悟者自悟，反本之谓悟。按佛教解脱本有信解脱（闻解）与见到（见解）之分，生公之说要本于此。查僧伽提婆在庐山译《毗昙心》内有此说。生公或得此义于提婆。〕信解非眞，悟发信谢。理数自然，如果熟自零。悟不自生，必借信渐。用信伪惑，（“伪”字疑是“伏”字）悟以断结。悟境停照，信成万品，故十地四果，盖是圣人提理令（原作“今”）近，使夫（疑是“行”字）者自强不息。

(原作见。此下原文更多讹误,略之。)

盖真理自然,无为无造。佛性平等,(此亦慧达引生公语) 湛然常照。无为则无有伪妄,常照则不可宰割。寻夫本性无妄,而凡夫因无明而起乖异;真理无差,而凡夫断鹤续凫以求通达。是皆迷之为患也。除迷去妄,唯赖智慧。而真智既发,则如果熟自零。是以不二之悟,符彼不分之理,豁然贯通,涣然冰释,是谓顿悟。然悟不自生,亦借信渐。悟者以种智(自有)冥符真性。真性无分而是本有。故悟无阶级,而亦是自见其本然。信者修行,闻教而生解,(故称信修) 非真心自然之发露,故非真悟。故道生言及工夫,有顿有渐。顿者真悟,(极慧,大悟。)渐者教与信修。(教可渐,修可渐,而悟必顿。)生之《法华疏》云:

> 此经(《法华》。)以大乘为宗。大乘者,谓平等大慧,始于一善,终于极慧是也。平等者,谓理无异趣,同归一极也。大慧者,就终为称耳。若统论始末者,一毫之善皆是也。

此终成之大慧,(极慧) 乃指顿悟。而一毫之善,则为渐修。此文言《法华》会归之旨,固未废渐教也。(又同注曰:"将说若乖,则望岸而返。望岸而返,则大道废也,故须渐也。" 此亦言教须渐。)又其《维摩注》云:

> 一念无不知者,始乎大悟时也。以向诸行,终得此事,故以名焉。以直心为行初,义极一念知一切法,不亦是得佛之处乎。

一念无不知者,(什公《维摩注》言,大乘唯一念豁然大悟,具一切智。)是即大悟,唯得佛乃能终得此事。至若诸行,则由闻生解,而有初中后。此明渐修亦不可废也。(又同注云:"理不可顿阶,必要粗以至精,损之又损,以至于无损"云云。亦言有渐修。)

古之持顿悟者,皆不言全弃渐教修也。支道林、释道安、竺道生、谢灵运所言均同。盖登极峰者,必先平地。千里之行,始于足

下。当其未造极峰，未达千里之前，虽不能谓为已至，然前此行程，均不可废。但行虽有渐，而至则顿达。已造极峰，则豁然开朗。而修行言教之渐阶，皆是引人入胜之方便法门。故生公曰，“十地四果，皆圣人提理令近”，使人能自强不息。盖以真悟符不分之理，故顿而无渐。然则十地四果之各阶，以至六波罗密三十七道品之众行，皆近于理而未至，故非真悟。刘虬《无量义经序》云：

> 生公曰，道品可以泥洹，非罗汉之名。六度可以至佛，非树王之谓。（此言道品六度皆修行方便，而未至极果。）斩木之喻，木存故尺寸可渐。无生之证，生尽故其照必顿。

实相无生，尽生则无生顿显。尽者，言得其全也。无生实相，不可分割，无丝毫之伪妄。故证无生，亦必得无生之全，而必须顿悟。然则顿悟者，尽乎无生也。而且尽即无生。无生亦固未尝离于生。竺道生曰：“大乘之悟，本不近舍生死，远更求之也。”又曰：“不易之体，湛然常照。但从迷乖之，事未在我耳。”然则实相法身，涅槃佛性，原不舍生死，事本在我。（事在我者，谓佛性本有也。）但从迷乖之耳。吾人若借信修，以进于道。（进者，尽也。）则是真理自发自显，如瓜熟蒂落，豁然大悟。故生公曰：“见解名悟，闻解名信。”闻解由人，（由教而信）而见性成佛，则事确在我也。注重真理之自然显发，乃生公顿说之特点。而其说固源出于佛性在我义也。事既在我，则十地四果，都为方便。二乘三乘，俱是权教。十地以还，均为大梦。生公《法华注》云：

> 得无生法忍，实悟之徒，岂须言哉！（中略）夫未见理时，必须言津。既见乎理，何用言为！其犹筌蹄以求鱼菟，鱼菟既获，筌蹄何施？（下略）

然则得无生法忍，超乎言象。支公等谓七住可得无生者，是不知佛之方便说法，而以指为月，得筌忘鱼也。世称生公之学为“象外之

谈”,亦因此也。

生公驳小顿悟家之言已不详。然现有书中则亦常见其辨三乘十地之说。如《法华疏》曰:

譬如三千,乖理为惑,惑必万殊。反而悟理,理必无二。如来道一,物乖为三。三出物情,理则常一。如云雨是一,而药木万殊。万殊在乎药木,岂云雨然乎?

此言乘可有三,而理唯一极。(谢康乐言理归一极,义本出于生公。)故《疏》又有曰:

佛为一极,表一而出也。理苟有三,圣亦可为三而出。但理中无三,唯妙一而已。

夫理既为一,则涉求之始,可以有三因。而终成则悟理自无有二。故慧达《肇论疏》曰:

唯竺道生执大顿悟云,无量(应是果字)三乘,有因三乘。

夫权智入道之途可殊,故因可有三。妙极之果则仅是一,所谓理不可分也。理既是一非三,则悟须一。悟一,则万滞同尽也。此乃据三乘而言。又道生持十地以后乃有大悟。吉藏《二谛义》引其言云:

果报是变谢之场,生死是大梦之境。从生死至金刚心,皆是梦。金刚后心,豁然大悟,无复所见也。

豁然大悟,即是真悟。在十地以前,无有真悟。七地自不能见无生。故唐均正《四论玄义》有曰:

故经云,初地不知二地境界,乃至第十地不知(原作至)如来举足下足也。亦是大顿悟家云,至第十地,始见无生。小顿悟家云,至七地始见无生也。

《涅槃集解》卷五十四引道生之言曰:

十住几见,仿佛其终也。(参看《泥洹经》卷五《如来性

品》。)始既无际,旁理乃睹也。

穷理乃睹,生公之顿悟也。(七住未穷理,依生公意,自非真睹。)

总之竺道生实能善会罗什、昙无谶所传之学。道生生于《般若》风行之世,后复得什公之亲传。故其于《涅槃》,能以《般若》之理融合其说。使真空、妙有契合无间。刘宋以后之谈《涅槃》者,皆未知《般若》,因多堕于有边,(如谓佛性是神明者皆是也)而离于中道。唯生公顿悟能理会大乘空有二经之精义。《般若》宣说无相,理不可分。故极慧冥符,胡能有渐?而《涅槃》直指心性。不易之理,事本在我。故"见解名悟",是真理之自然顿发,与"闻解"者不同。此则后日禅宗之谈心性主顿悟者,盖不得不以生公为始祖矣。《高僧传》曰:"生公笼罩旧说,妙有渊旨。"而实则其发明"新论",下接宗门之学,更为中华学术开数百年之风气也。

谢灵运述道生顿悟义

据上所言,道生因理不可分,故立顿说。又因见解之事在我,而言信非是悟。《般若》无相义,经生公之精思,与《涅槃》心性之理契合,而成为一有名之学说。谢康乐与道生交谊如何,今不可知。但于顿义,则甚为服膺。《辨宗论》即述生之言。(详前)谢曾谓孟颢曰:"得道应需慧业。丈人生天当在灵运前,成佛必在灵运后。"此所谓慧业,想必顿照之意也。兹略叙《辨宗论》及问答之要旨如下:

谢氏自言其顿悟义乃折中孔、释二家。《辨宗论》曰:

> 同游诸道人,并业心神道,求解言外。余枕疾务寡,颇多暇日,聊申由来之意,庶定求宗之悟。(故论名《辨宗》。宗者,宗极也。)释氏之论,圣道虽远,积学能至,累尽鉴生,方应渐悟。孔氏之论,圣道既妙,虽颜殆庶,体无(王弼云"圣人体无",系指孔子。参看《皇侃疏》"颜子屡空"及"不违如愚"句。)

鉴周，理归一极。（一极本道生所用名辞。按《皇侃疏》二引王弼曰：“极不可二，故谓之一也。”）有新论道士以为“寂鉴微妙，不容阶级。（盖因理不可分而归一极）积学无限，何为自绝”。（积学非无限，故能至，而不自绝。）今去释氏之渐悟，而取其能至。去孔氏之殆庶，而取其一极。一极异渐悟，能至非殆庶。故理之所去，虽合各取。然其离孔、释矣。余谓二谈救物之言，（谢答勖云：“华人易于见理，难于受教。故闭其累学，而开其一极。夷人易于受教，难于见理。故闭其顿了，而开其渐悟。”故孔释二氏之谈，均随方救物。）道家之唱，（新论道士之说）得意之说，敢以折中自许。窃谓新论为然。聊答下意，迟有所悟。

据此道生之新论，有“寂鉴微妙，不容阶级，积学无限，何为自绝”数语。而谢氏以其言为然。并兼取孔、释之说，而以折中自许。然谢虽折中孔、释，而其顿说固源出道生。故其答驎、维问有曰：“唯佛究尽实相之崇高。今欲以崇高之相，而令迷蒙所知，未之有也。”其答维问有曰：“阶级教愚之谈，一悟得意之论。”此所谓实相崇高，即亦其所谓累尽之“无”。夫累尽之后，“无”乃可得。故悟在“有表”。“有表”者，即生公之“象外”。此所谓阶级教愚之谈，即谓理不可分，而无差异。故一悟乃得意之论。而悟在有表，象外无相，故须一悟万滞同尽，此全承生公意之说也。而渐教者，谓除累之学行。累未尽去，则仍迷蒙。既未出迷，何能达“有表”之“无”耶！故曰：“今欲以崇高之相，而令迷蒙所知，未之有也”。

由此言之，方其除累，仅谓之学。累尽至无，乃可言悟。学者渐，为假，为暂，为权，为受教。悟者又名照，乃顿，（万滞同尽）为真，为常，为智，为见理。慧驎问真假二知何异。谢氏答曰：

假知者累伏，故理暂为用。用暂在理，不恒其知。眞知

者照寂，故理常为用。用在常理，故永为眞知。

骍又问理实在心，累亦在心，而不自除，将何以除之乎？谢之答曰：

累起因心，心触成累。累恒触者心日昏，教为用者心日伏。伏累弥久，至于灭累。然灭之时，在累伏之后也。（修仅伏累。悟乃灭累。）

伏累灭累，实不相同。故曰：

伏累灭累，貌同实异，不可不察。灭累之体，物我同忘，有无一观。（按小顿悟家因七住并观有无，而言七住顿悟。此主大顿悟，成佛乃并观。）伏累之状，他己异情，空实殊见。殊实空、异己他者，入于滞矣。壹无有、同我物者，出于照也。

伏累者有所滞，故非真悟。真悟者得其全，物我双忘，有无并观，故一悟万滞同尽矣。

渐学既为假，然则将不可废乎，抑亦有其用乎？谢氏谓渐不可废，且有其用。其答僧维曰：

由教而信，则有日进之功。非渐所明，则入无照之分。

但渐之为用，非以有祛有。（凡夫滞于有，自不能再以有祛其惑。）而乃以无伏有。众生皆封于有，故须用无治之。有之病，须凭无之药也。其答纲曰：

夫凭“无”以伏“有”，伏久则“有”忘。伏时不能知，知则不复辨。是以坐忘日损之谈，近出老、庄。数缘而灭，（择灭无为）经有旧说。如此岂累之自去，实“无”之所济。

“无”者，宗极之谓。凡人未至宗极，而可由教示之以宗极，以发信心。行者行坐忘数灭之工夫，以近此宗极。方此之时，是曰“向宗”。然向宗者未至。既得既至，乃可谓真悟。然则向宗者伏累，虽功日进，而非真悟也。

宗极者不分无二，（谢曰“宗极微妙”）超乎象外，在于有表。于宇

宙称之曰实相，而非迷蒙滞有者所知。于众生号之曰佛性，而非渐教之所能达。（谢答琳曰："物有佛性，其道有归，所疑者渐教。"）宇宙众生之实体，盖唯源于此妙一之宗极耳。故又名为一极。生公《法华疏》曰，三乘是方便，"佛为一极"。盖三乘者，亦方便，亦筌蹄耳。佛为一极，则忘象之言，（一极象外）而为得意之说也。宗极妙一，与此宗极冥符之悟，自无有二。故刘虬曰，"忘象得意，顿义为长"也。又谢侯答勖曰：孔、老二教，"权实虽同，而用各异。昔向子期以儒道为壹。应吉甫谓孔老可齐。皆欲窥宗，而况真实者乎！"此认孔释所体无异，但于用有殊。（因随民情而立教故）而"道一而矣"，向、应二子之齐孔、老，实"窥宗"之言。在南朝玄风盛时，佛道儒诸家类认其宗极（亦曰本，亦曰体。）相同，而其高下不过在能证宗极与否，（因体一，故南朝常有齐三教之言。）《辨宗论》者，明示吾人以各教之宗极是一。（如三乘只有一极）而其所辨者则只在定"求宗之悟"也。（即顿渐之辨）

按谢侯顿悟之义，源出生公理不可分义。而其特点则在折中孔、释之言，言极新颖。梁释智藏和武帝会三教诗云："安知悟云渐，究极本同伦。"（此亦由一极义齐三教）北齐颜之推《家训·归心篇》有曰："内外两教，本为一体。渐极为异，深浅不同。"（此虽引谢之言，而稍误会其旨。盖一极之体依谢意，固内外教所同也。）"渐""极"者指渐学与一极，均引谢氏之言也。

总而言之，生公顿悟，大义有二。（一）宗极妙一，理超象外。符理证体，自不容阶级。支道林等谓悟理在七住，自是支离之谈。（二）佛性本有，见性成佛，即反本之谓。众生禀此本以生，故阐提有性。反本者真性之自发自显，故悟者自悟。因悟者乃自悟，故与闻教而有信修者不同。谢灵运分辨顿悟与信修，多用生公之第一义。于第二义则无多发挥。（谢曰，"心本无累"，又曰："物有佛性，其道有归。"均已隐藏有此义。但其辨顿渐，则少就此发挥。）谢答王弘问难中，言及顿悟与信修

之别，谓渐修者知假，亦可谓不知。王弘以其书送示竺道生。而生公乃答曰：

以为苟若不知，焉能有信？然则由教而信，非不知也。（渐修亦非不知，此驳谢氏之答。）但资彼之知，理在我表。资彼可以至我，庸得无功于日进？未是我知，何由有分于入照？岂不以见理于外，非复全昧。知不自中，未为能照耶！

知若自中，则豁然贯通，见性成佛。（见解名悟）由教而信，则理在我表，尚不能见性。（闻解名信）顿悟渐修之分，生公以为应如此说。竺道生于读谢论之后，而特补充此一义。可见其认康乐所言尚未圆到，而“反本为性”之义，则自认其非常重要也。

慧观渐悟义

竺道生既唱顿悟，一时争执极烈，（已见前）加入讨论者甚多。按《世说新语·文学篇》曰：

佛经以为袪练神明，则圣人可致。（原注曰，释氏经曰，一切众生皆有佛性，但能修智慧，断烦恼，万行具足，便成佛也。）简文云，不知便可登峰造极不。然陶练之功，尚不可诬。

简文帝在《泥洹》佛性说流行以前，即已知成佛之难。谢康乐《辨宗论》谓释氏圣道之远，亦明其登峰造极之不易也。生公死后，宋文帝尝述顿悟。可见帝王于成佛之理亦常研求。则朝野僧俗，讨论此义之极盛一时，亦不足怪也。

如《涅槃无名论》为僧肇所作，则为持渐以驳顿之最早者。但此论文笔力与《不真空论》等不相似，且颇有疑点，或非僧肇所作。（一）据《肇论疏》等，均谓此论中引及《涅槃经》。按肇死（公元414年）在《大经》出世（公元421年）及《泥洹》六卷本译出（公元417至418年）之前。（二）肇在什公逝后一年而亡。而其《上秦

王表》中，引及姚兴《与安成侯书》。按彼书中所言，似什公去世已久。（三）《无名论》十演中反驳之顿悟显为生公说。而九折中所斥之渐说，则为支公七住顿悟说。是作者宗旨赞成七住说，而呵弹大顿悟。据今所知，生公以前无持大顿者。生公立说想在江南，且亦远在肇死之后。（四）《无名论》非肇作，六朝人似无有言之者。但《大唐内典录》有下列一条：

> 《涅槃无名九折十演论》，无名子。（今有其论，云是肇作，然词力浮薄，寄名乌有。）

按《无名论》，乃托言"有名"与"无名"之争辨。则所谓无名子即指此论。若然则前人已有疑者。（五）《涅槃无名论》虽不出肇公手笔。然要亦宋初顿渐争论时所作。《难差》以下六章，其中"有名"主顿，"无名"主渐，反复陈述，只陈理本无差，而差则在人之义，此外了无精意。取与诸渐家如王弘等所陈比较，辞力实浮薄，似非僧肇所作也。

反对顿悟之名僧，首称慧观。观与生同游匡山，并同往关中见什。还江南后，亦为世所重。作《渐悟论》以抗生公、谢侯。《名僧传钞》载《三乘渐解实相》一文，审其次序，当即观作。或并出《渐悟论》中。兹全录而略论之：

> 《论》曰，问三乘渐解实相曰，经云，三乘同悟实相而得道。为实相理有三耶？以悟三而果三耶？实相唯空而已，何应有三？若实相理一，以悟一而果三者，悟一则不应成三。答曰，实相乃无一可得，而有三缘。行者悟空有浅深，因行者而有三。

此相当于《难差》第八《辩差》第九之文。观公答言亦持差别在人，与《无名论》之说相同。彼文继曰：

> 问曰，若实相无一可得，悟之则理尽，不悟则面墙，何应有

浅深之异，因行者而有三？

此与《责异》第十之问相同。《无名论》所答仍谓差别在人。而此文答辞则实较切实。其文曰：

答曰：若行人悟实相无相者，要先识其相，然后悟其无相。以何为识相？如彼生死之相，十二因缘。唯如来洞见因缘之始终，悟生死决定相毕竟不可得，如是识相非相，故谓之悟实相之上者。菩萨观生死十二因缘，唯见其终而不识其始，虽悟相非相，而不识因缘之始，故谓之悟实相之中者。二乘之徒，唯总观生死之法是因缘而有，虽相悟非相，不著于生死，而不识因缘之始终，故谓之悟实相之下者。（《名僧传钞·说处·道生传》中有"上乘智慧总相观空，菩萨智慧别相观空事"云云。当系就顿说辨此义。今不详。）理实无二，因于行者照有明暗。观彼诸因缘，有尽与不尽，故于实相而有三乘之别。

问曰："菩萨之与二乘既不穷因缘之始终，何得称缘实相而得道？"答曰："菩萨之与二乘虽不洞见因缘之始终，而解生死是因缘而有，知生死定相不可得，故能不染著于生死，超三界而得道。"云云。

此言须先识其相，然后悟无相。菩萨与二乘，虽不能知其全，而究有所知。此说比《涅槃无名论》所言，实更进一层。又慧达《肇论疏》亦引观之言一段，系驳《辨宗论》背南停北之喻。其文多讹误，不甚可解。因其亦吉光片羽，并全录以俟后考。

释慧观师执渐悟，以会斯譬云，发出嵩洛，南形衡，去山百里，仿佛云岭。路在嵩（崇）朝，岑严游践。今发心而向南，九阶为仿佛，十住为见岑，大举为游践。若以足言之，向南而未至。以眼言之，即有见而未明。但弁（辩）宗者得其足以为五度度。况渐悟者，取其眼以为波若之，向南之行而所取之义

殊，犹不龟之能，而所用之功异之也。

观公之意，大举游践，虽在登峰之后。而足发嵩洛，南趣衡岳，自远而近。以足言之，虽实未至，但以眼言之，则有所见。既有所见，即是有所悟。然则悟有阶级，亦不可否认也。

竺道生之门下

道生之顿悟义，宋文帝极提倡之。尝于生逝世后述顿悟义。沙门僧弼等皆设巨难。帝曰："若使逝者可兴，岂为诸君所屈！"文帝又招致道猷、法瑗入京师。二人皆述生之顿义者。（一）道猷乃吴人。初为生公弟子。随师之庐山。师亡后，隐临川郡山。见新出《胜鬘》，披而叹曰："先师昔义，暗与经同。但岁不待人，经集义后，良可悲哉！"因注《胜鬘》，以翼宣遗训，凡有五卷。后宋文问慧观："顿悟之义，谁复习之。"答云："生公弟子道猷。"即敕临川郡发遣至京。既至，即延入宫内，大集义僧，令猷申述顿悟。时竞辩之徒，关责互起。猷既积思参玄，又宗源有本，乘机挫锐，往必摧锋。帝乃抚几称快。（《祐录》九道慈《胜鬘序》谓孝武帝于大明四年招猷，此从《僧传》。）孝武帝升位，尤相叹重。乃敕住新安，为镇寺法主。大明六年敕吴兴郡致送小山释法瑶至京，与猷同止新安寺，使顿渐二悟，义各有宗。孝武帝每叹美猷曰："生公孤清绝照，猷公直峦独上，可谓克明师匠，无忝徽音。"猷于元徽中卒。后有沙门道慈祖述猷义，删其注《胜鬘》，以为两卷。（有序，见《祐录》九。）

（二）法瑗乃陇西人。游学北方后，自成都东抵建业。依道场慧观为师。后入庐山守静味禅。顷之刺史庾登之请出山讲说。文帝访觅述生公顿悟义者，乃敕下都，使顿悟之旨重申宋代。何尚之闻而叹曰："常谓生公殁后，微言永绝。今日复闻象外之谈，可谓天未丧斯文也。"文帝、孝武帝均优礼之。明帝造湘宫寺，敕为法主。

注《胜鬘》及《微密持经》。论议之隙，谈《孝经》、《丧服》。南齐永明七年卒。

生公之弟子又有僧瑾，隐士沛国朱逮（亦作建）之第四子。少善《老》、《庄》及《诗》、《礼》。初事昙因，后从道生。宋孝武帝敕为湘东王师。及王即帝位，敬奉极厚。惟明帝末年颇多忌讳，犯忤而致诛戮者十有七人。瑾每匡谏，礼遂薄。后因周颙进言，使帝稍全宥犯者。（详《僧传》）瑾以元徽中卒。

《僧传》又谓龙光寺有沙门宝林。初经长安受学，后祖述生公诸义。时人号曰游玄生。著《涅槃记》，及注（?）《异宗论》、《檄魔文》（文载入《弘明集》）等。林弟子法宝（《名僧传钞》言亦龙光僧人）亦学兼内外。著《金刚后心论》等，亦祖述生义。《金刚后心》，想即论金刚以后皆是大觉。是其所述乃顿义也。《僧传》又谓刘宋昙斌并申顿悟渐悟之旨。时心竞之徒，苦相雠校。斌既辞愜理诣，终莫能屈。斌曾学于小山瑶。瑶乃主渐者也。

刘虬与法京禅师

南齐时荆州隐士刘虬述善不受报、顿悟成佛义，当世莫能屈。又注《法华》、《无量义》等，（《法华》注乃集注，见《中论疏记》。又《文选注》曾引之。）讲《涅槃》、《大小品》等。其著作均佚。仅《祐录》有其《无量义经序》。序首叙七时判教，明施教依根器不同。次辨顿悟义，谓入空则其慧不二。评定顿渐之得失，以渐为虚教，以顿为实说，实具调和之意。其文有曰：

既二谈分路，两意争途，一去一取，莫之或正。

此可见南齐时犹有顿渐争也。虬评之曰：

自极教应世，与俗而差。神道救物，称感成异。玄圃以东，号曰太一。罽宾以西，字为正觉。东国明殃庆于百年，西

域辨休咎于三世。希无之与修空,其揆一也。有欲于“无”者,既无得“无”之分,施心于“空”者,岂有入“空”之照! 而讲求释教者,或谓会理可渐,或谓入空必顿。请试言之,以筌幽寄。立渐者以万事之成莫不有渐。坚冰基于履霜,九成作于累土。学之入空也,虽未圆符,譬如斩木,去寸无寸,去尺无尺。三空稍登,宁非渐耶! 立顿者,以希善之功,莫过观于法性。法性从缘,非有非无。忘虑于非有非无,理照斯一者,乃曰解空。存心于非有非无,境智犹二者,未免于有。有中伏结,非无日损之验。空上论心,未有入理之效。而言纳罗汉于一听,判无生于终朝,是接诱之言,非称实之说。妙得非渐,理固必然。

故刘君之言,仍主顿义。而其大旨仍承生公之说。其序末曰:

今《无量义》亦以无相为本。若所证实异,岂曰无相? 若入照必同,宁曰有渐? 非渐而云渐,密筌之虚教耳。如来亦云:“空拳诳小儿,以此度众生。”(语出《智度论》)微文接粗,渐说或允。忘象得意,顿义为长。聊举大较,谈者择焉。

虬有子之遴。之遴师后梁僧正法京。(《续传·习禅篇》有传)《广弘明集》载其《吊京法师亡书》有曰:

顿悟虽出自生公,弘宣后代,微言不绝,实赖夫子。

按之遴自言从京五十余年。则其父与京当为故交。而虬之主顿恐亦得之于京也。京乃禅师,驻锡江陵。其弟子智远、慧嵩(二人《续传》俱有传)并于陈隋之际游建业、荆州。京恐系以般若学者(刘书比之于什肇融恒林安生远。)而行定业。嵩乃三论宗人,(系茅山明法师弟子)陶练中观禅法。(语出《续传》)而且楞伽禅师法冲曾从嵩学。(《法冲传》)顿悟之义与禅宗人发生关系,据史书所记,于此微见其端矣。

第十七章　南方涅槃佛性诸说

两晋《老》、《庄》教行,《般若》《方等》与之兼忘相似,亦最见重于世。及至罗什传授三论,僧肇解空第一,《般若》之学,已登峰造极。夫圣人体无,然无不足以训,乃渐以之有。肇公以后,《涅槃》巨典,恰来中国。于是学者渐群趋于妙有之途,而真空之论几乎渐息。竺道生初精于《般若》,晚盛谈《涅槃》。真空妙有,契合无间。其后《涅槃》大兴,而《般若》衰歇。于是谈者乃忘真空,而常堕于一边。《续僧传》载僧旻之言曰:“宋世贵道生,顿悟以通经。(经谓《涅槃》)齐时重僧柔,影毗昙以通《论》。(论谓《成实》)”据此,《涅槃》、《成实》,相继盛于宋齐。而中国法师之竞谈此二者,则多因其未免于有也。

南方涅槃佛性诸家

《涅槃》大经来自北凉。道生昌明其学。(与生同时治此学者,名已见上章。)然宋初已后,南方《涅槃》固多出于道生,而直接来自北方者仍不少。(一)其属于道生系统者,有宝林、(住龙光寺,著《涅槃记》。下多见《僧传》或《续传》。)法宝、(林之弟子,著《金刚后心论》,均附见《生传》。)道猷、(随生之匡山)道慈、(猷弟子)僧瑾、(生公弟子)法瑗、(祖述生公顿悟义)爱法师、(住白马寺。《集解》引有昙爱之说,当即此人。)僧宗、(瑗弟子,又从斌、济二法师,著《涅槃义疏》。)慧超(宗之弟子)、慧朗、(《集解》引其言常述僧宗法瑶诸人之说。即《续传·僧韵传》之法朗,作《涅槃集解》,下详。)、敬遗、(《集解》引其记,亦述僧宗。《僧传·法安传》附见。)法莲。(《集解》引其记,述僧宗)(二)其曾学于北方不属生公者,有慧静、(吴兴人,居剡。)法瑶、(东阿僧慧静游历伊洛徐兖,小山

法瑶乃其弟子。)昙斌、(初学于南阳道祎,后学于瑶及静林法师。)慧亮、(东阿静〔原作靖〕之弟子,《集解》引有僧亮之说,或即慧亮。)僧镜、(学于北,著《泥洹义疏》,或指六卷本。)超进、(长安人)僧钟、(鲁郡人)法安、(事洛邑白马寺慧光为师。有《涅槃义疏》。)宝亮(事青州道明为师,有《涅槃义疏》。)法云、(光宅寺)慧约、(剡慧静弟子)昙准、(原为北方智诞弟子,后游南京,有《疏》。)僧迁(宝亮弟子,有《疏》。)

(三)系统不明者,有僧含、(见《宋书·外国传》)僧庄、(荆州上明寺)昙济、(作《七宗论》者)昙纤、(《集解》引其言,《僧传·僧镡传》附见。)道慧、(《集解》常引道慧记曰、或撰曰,或即《僧传·慧隆传》附见之僧。)僧籥、(上党人)觉世、(北多宝寺)静林(多宝寺)慧定、(中兴寺)僧慧、(昙顺弟子)智顺、(事锺山延贤寺智度为师,有《疏》。)智藏、(开善寺)梁武帝、(有《疏》)慧皎、(会稽嘉祥寺,有《疏》十卷。)法令、(上定林寺)慧令、(《集解》引有彭城慧令之说)明骏、(不详,《集解》多其按语。)道琳、(富阳)智秀、(有《疏》)法智、(有《疏》)慧勇(三论学僧)警韶、(白马寺)宝琼(住彭城寺,著有《疏》。)等。

佛性学说为《涅槃经》之中心。诸家研求,多有异说。吉藏《大乘玄论》卷三出正因佛性十一家。《涅槃游意》说佛性"本有""始有"共三家。元晓《涅槃宗要》出佛性体有六师。均正《大乘四论玄义》(日僧光太法师《三论真如缘起》谓此书慧均僧正作,则均正并非人名,犹慧令僧正称为令正也。)卷七则言正因佛性有本三家,末十家之别。虽各有殊异,而大致相同。今以均正所传为母,而以吉藏元晓所言为子,分附于均正各家之下。

均正(即慧均僧正)本三家:

(甲) 道生法师 当有为佛性体 《玄论》之第八家。当果为正因佛性,古旧诸师多用此义。

(乙) 昙无谶(原作"此远",误。)法师 本有中道真如为佛性体。 《玄论》于其所列之十一家外曰:"河西道朗法师与昙无谶法师共翻《涅槃经》,亲承三藏作《涅槃义疏》,

释佛性义,正以中道为佛性。”

（丙） 瑶(原作“望”)法师 于上二说中间,执得佛之理为正因佛性。《游意》之第二解,障(应作“新”)安瑶师以众生有得佛之理,为正因佛性。

均正 末十家:

（一） 白马寺爱法师 执生公义云,当果为正因。《宗要》之第一师,当有佛果为佛性体。(引文与均正大同) 此是白马寺爱法师述生公义。

（二） 灵根寺慧令僧正 执瑶(原作“望”)师义云,一切众生本有得佛之理,为正因佛性。《玄论》之第九家,以得佛之理为正因佛性。此义灵(原作“零”)根僧正所用。

（三）灵味宝亮(即小亮)法师 真俗共成众生真如佛理为正因体。《玄论》之第十家,以真如(原文如作谛,今据《三论略章》改正。)为佛性,此是和法师小亮法师所用。《游意》之第一解为灵味高高。“高高”即“宝亮”之讹。其说则系梁武帝之说。但据均正,谓亮与武帝之说本属同气,故《游意》云然。

（四） 梁武帝 真神为正因体。《玄论》之第六家,以真神为正因佛性。《宗要》之第四师,心神为正因体,乃梁武萧衍(原作“箫焉”)义。《游意》以此为灵味高高之说。“高高”乃“宝亮”之误。武帝说与小亮一气,故《游意》如此言。

（五） 中寺法安(即小安)法师 心上有冥传不朽之义为正因体。(又云同照提义也。)《玄论》之第四家,以冥传不朽为正因佛性。

（六） 光宅寺法云 心有避苦求乐性义,为正因体。

《玄论》之第五宗，以避苦求乐为正因佛性，此是光宅(原作泽)师一时所用。(均正云，光宅亦常用亮师义云，心有真如性，为正体也。)

(七) 河西道朗法师，及末有庄严寺僧旻与招提白琰公等。 众生为正因体。 《玄论》之第一家，以众生为正因佛性。(未言为何师之说，且谓道朗系以中道为正因体)《宗要》之第二师，现有众生为正因体，是庄严寺旻(原作是误)法师义。

(八) 定林寺僧柔、开善寺智藏 (通)则假实皆是正因。故《迦叶品》云，不即六师，不离六法。(别)则心识为正因体。 《玄论》之第二家，以六法为正因佛性，故经云，不即六法，不离六法。(即上之通)第三家以心为正因佛性。(即上之别)

(九) 《地论》师 第八无没识为正因体。 《玄论》之第七家，以阿梨耶识自性清净心为正因佛性。

均正又云，《地论》师曰：分别而言之有三种。一是理性，二是体性，三是缘起性。隐时为理性，显时为体性，用时为缘起性。

(十) 《摄论》师 第九无垢识为正因佛性。均正云，上两师同以自性清净心为正因佛性。《宗要》第六师阿摩罗识真如解性为佛性体。如《经》言，佛性者名第一义空。此真谛三藏之义。 《玄论》之第十一师，以第一义空为正因佛性。此北地摩诃衍师所用。

附 《宗要》之第五师，言阿赖耶识、法尔种子为佛性体。谓为"新师"等义。 此当是唐代新法相宗师义也。

上列诸家中，(甲)(一)二者已于上第十六章论及。其中(乙)

家实为吉藏及均正等三论宗自谓所祖之义。道朗之义,则难详知。而(九)(十)及法相家言,则实非《涅槃》大经原属之宗义也。兹就其余诸师,论其学说之大要如下。

释法瑶

释法瑶,(丽本《高僧传》作"珍",误。)姓杨,河东人。约生于东晋安帝之世。少而好学,寻问万里。刘宋景平中(约公元436年)南游兖、豫。贯极众经,傍通异部。(《高僧传》本传)有东阿人释慧静,少游学伊、洛之间,晚历徐、兖。至性虚通,澄审有思力。著有《涅槃略记》。每法轮一转,辄负帙千人。(《高僧传·慧静传》)法瑶当在兖得听东阿静公讲。众屡请复述。静叹曰:"吾不及也。"(《高僧传》本传)按《科金刚錍序》云:"分大经章段,始于关内凭、小山瑶。"又《法华文句》一云:"河西凭(当即关内凭)江东瑶取天亲意,节目经文。"又《百论疏》云:"宋代道凭法师,释此《论》之元首也。瑶公等并采用为《疏》。"据此,瑶恐曾受业关内凭。(慧静为东阿人,称为东阿静。则关内凭自当为关内人。或曾入河西,故亦善《涅槃》。)凭即世传什公门下八俊之一。《高僧传·僧远传》云:

> 时有沙门道凭,高才秀德,声盖海岱。

僧远系在江北从凭受学,法瑶如为凭弟子,或亦在江北也。(按《三论略章》云,小〔原作冰〕山瑶法师宗彭城凭法师解。是则凭曾住彭城,瑶或于彼地从学。)瑶元嘉中过江。沈演之特深器重。请还吴兴武康小山寺。(本传)演之字台真,乃武康人。平生好读《老子》,日百遍。以义理业知名。(《宋书》六十三)瑶居武康,每岁开讲,三吴学者,负笈盈衢。有释昙斌者,亦来从之研访《泥洹》、《胜鬘》,后为宋代法匠。(《僧传》)瑶在小山寺,首尾十有九年,自非祈请法事,未尝出门。(本传)但《宋书·王僧达传》曰:

吴郭西台寺多富沙门。僧达求须不称意。乃遣主簿顾旷率门义劫寺内沙门竺法瑶，得数百万。

按僧达于元嘉三十年（公元 453 年）至孝建三年（公元 456 年）为吴郡太守，如竺法瑶即小山释法瑶，则彼于此诸年中曾居吴也。（按宋初僧人不均姓释，而《僧传》每改为姓释。如《僧传》所载与法瑶同居新安寺之释道猷，《祐录》九道慈《胜鬘经序》作竺道攸，可以为证。）《高僧传》曰："瑶年虽栖暮，而蔬苦不改，戒节清白，道俗归焉。"《名僧传》亦列之于《高行传》中。或者瑶虽受施甚厚，而其自奉则甚薄也。

晋末宋初，竺道生为当时法匠，创大顿悟义。其同学慧观持渐悟。谢康乐、宋文帝亦服膺生公之学。谢侯作《辩宗论》，与僧俗难问往复。文皇招致道猷法瑗，使生公之微言复张。（详见上章）宋大明六年（公元 462 年）孝武帝宠姬殷贵妃薨，为之立寺于青溪鸡鸣桥北。因贵妃子子鸾封新安王，故以"新安"名寺。（见《建康实录》,《宋书·天竺传》及《张融传》。又《高僧传·僧达传》谓寺为子鸾所造。）敕名僧居之。先是文帝自临川招生公弟子道猷下都，申述顿义。（《祐录·九道慈序》言孝武帝召之入京。此从《僧传》。）至此年孝武又于吴兴礼致法瑶。瑶盖主渐。二人同被敕止新安寺。使顿渐二悟，义各有宗。瑶至京师，便就讲席。鸾舆降跸，百辟陪筵。（上见《僧传》）释昙斌当亦于其时止此寺，讲《小品》、《十地》。并申顿悟渐悟之旨。而斌原曾从瑶听讲者也。（见《僧传·斌传》）计瑶于元嘉中过江，在小山最久，首尾共十九年。中间或曾居吴之西台。大明六年乃至京，住于新安。后于元徽中（公元 473 至 476 年）卒，年七十有六。按前废帝杀子鸾，毁新安诸寺，驱斥僧徒。（公元 465 年）明帝践祚，敕令修复，并招还旧僧。（宋书·天竺传》）法瑶卒时，当仍在新安寺。

《高僧传》谓瑶著有《涅槃》、《法华》、《大品》、《胜鬘》等义疏。按东阿静公诵《法华》、《小品》，注《维摩》、《思益》，著《涅槃略记》，

《大品旨归》。则瑶之学问得力之处，与静公略相同。《胜鬘》乃元嘉十三年译出。竺道生弟子道献披读，叹其师之旨暗与经会，因为注五卷。(见《祐录》九《经序》) 法瑶亦作《胜鬘义疏》。盖《涅槃》以外，此经为佛性各家所必研者。又据吉藏《百论疏》云："瑶公等采凭法师释《百论》意为《疏》"，则瑶似亦曾为《百论》作疏也。其所作均佚。惟梁世《涅槃集解》，颇录有法瑶之疏，而未注明为何时人。但查其卷一引瑶有曰：

宗(疑是"宋"字)音无以译其称，晋言无以代其号。

依其以晋宋并言，则自为小山寺法瑶也。(按《涅槃经游意》明涅槃义，引有隱师之说，审之即出于上文《集解》所引之文中。"隱"字盖"瑶"字之误也。) 又瑶所作之《疏》，科分章段，每为后人称述，已于上第十五章中叙及之。

法瑶之后辈，有太昌寺僧宗者，幼为法瑗弟子。后又受道于斌、济二法师。善《大涅槃》及《胜鬘》、《维摩》等，均讲近百遍。每讲，听者近千。妙辩不穷，应变无尽。魏孝文帝遥挹风德，屡致书请开讲。齐世祖不许外出。建元三年(公元481年)卒，年五十九。先是有北方法师昙準(《续传》作准) 闻宗善《涅槃》，特来观听。可知僧宗在宋齐之际极为知名。按《涅槃集解》广引僧宗，且常载慧朗、敬遗、法莲述宗之说。慧朗并述及法瑶之言。可见瑶、宗二师为人所重视也。

自竺道生多发"珍怪之辞"，而义海大起波澜。释法瑶者，盖生公学说之敌人也。搜辑佚文，法瑶与生公相异之点约有三。一佛性，二渐悟，三应无缘也。兹分别略述之。

唐初均正《大乘四论玄义》卷七，言古今论佛性体相，有本三家末十家之异。本三家者，一为道生法师，执当有为佛性体。二为昙无谶法师，执本有中道真如为佛性体。(原文作"昙此远"。但吉藏《大乘玄论》第三，言河西道朗承昙无谶作《涅槃义疏》，以中道为佛性。所言恰与均正记载相

合。故知"昙此远"乃昙无谶之误。）三为望法师义。其文曰：

三于生、谶（原文作远今改）之间，执云，得佛之理为佛性。是望法师义也。

望法师乃瑶法师之误。《水经注·穀水篇》言及洛阳望先寺，据《伽蓝记》乃瑶光之误，是其确证。又《涅槃经游意》说本有始有共三家。第一灵味宝亮（原作"高高"，今改正。）之说。第三为开善义。而于其第二师曰：

次有障安瑶师云，众生有成佛之道理。此理是常，故说此众生为正因佛性。此理附于众生，故说为本有也。

障安者应作新安。《晋书》六十四《道子传》章安太守孙泰，在《孙恩传》中作新安太守。可以推知"障安"即"章安"之讹，亦即新安也。查《涅槃集解》卷十八解贫女人喻，引瑶有曰：

众生有成佛之理。理由慈恻，为女人也。成佛之理，于我未有用，譬贫也。

同卷又曰：

佛性之理，终为心用，虽复暂为烦恼所隐。

受教之徒，闻见佛性，方生信解。身中乃有此之胜理，生奇特想也。

又卷七引法瑶说理是常。如曰：

常理既显，方知昔吉。吉在于常，譬在水下也。

法瑶以理为正因佛性。此理是常，是本有，是以理释本体也。法瑶释涅槃云，妙绝于有无之域，玄越于名数之分。（慧达《肇论疏》引此语，分字作表。且谓为埵法师语，"埵"字乃"瑶"之误。）则常理显时，自超于万惑之外，而理显即是证体也。法瑶之后，涅槃名师僧宗（曾受道于昙斌，而斌曾问学于瑶。）亦言"理"为佛性。《集解》引其言曰：

佛性是理，不断此也。（卷十四）

> 性理不殊，正以隐显为异。（卷十九）
>
> 与理冥符，是出世之法也。（卷四十五）
>
> 佛性之理，万化之表，生死之外。（卷四十七）
>
> 性理是常，众生以惑覆故。（卷五十四）
>
> 非色者，理绝形色也。（卷五十五）

但《集解》又引宗言曰："正因者即神明。缘因者即万善。"（卷五十七）又曰："言此神明，是佛正因。"（卷六十六）据此则僧宗似以神明为正因。但详究其所谓神明为正因者，乃以佛性之理，不离因地神明。故如其言曰：

> 今答言不离因地神明而有，故言有耳。（卷十九）
>
> 正以正因佛性不离因地神明，故言住因中耳。（卷十九）
>
> 夫死生之中虽云无我，而性理不亡，神明由之不断。（卷二十）
>
> 下答以觉了神慧体相不改为性也。本有天眞之理，在乎万化之表，行满照周，始会此理。不离神慧，而说性也。（卷五十四）

本有天真之理，在乎万化之表。只以其不离因地神明，故假言住于阴中。其实若言真实之我，住生死之中，常而不灭，则为常见。（卷二十）然性理不亡，在生死之外，体相不改，神明由之不断。若人行满照周，始会此理。故僧宗曰"不离神慧（神明智慧）而说性"者，即明不离神慧之理，是佛性也。

梁时灵根寺慧令僧正亦执理为佛性。《四论玄义》记末十家之二曰：

> 第二灵根令正执望师义云，一切众生本有得之理为正因体，即是因中得佛之理，理常也。取两文为证。一者《师子吼品》云，佛性者十二因缘，名为佛性。何以故？一切诸佛以此为

性。此明正因性而言诸佛以此为性，故证之因中有得佛之理也。二者亦师子吼菩萨问言，若一切众生已有佛性，何用修道？佛答：佛与佛性虽无差别，而诸众生悉未具足。此正自有性而无佛，故言未具足。亦简异木石等无性也。

《大乘玄论》三述谈佛性有十一家。其第九家以得佛之理为正因佛性。且曰，此是零根（"零"字误）僧正所用。可见法瑶之说，从者甚多。（《集解》卷十八引梁智秀，亦有"性理无二"之言，开善亦用理说佛性，下详。）宜可别于竺道生义外，卓然成家。按《玄论》又评理为佛性曰：

此义最长。然阙无师资相传。学问之体，要须依师承习。今问以得佛理为正因佛性者，何经所明？承习是谁？其师既以心为正因佛性，而弟子以得佛理为正因佛性者，岂非背师自作推画耶！故不可用也。

此文最可注意。盖《周易》原有穷理尽性之说。晋代人士多据此而以理字指本体。佛教学人如竺道生，渐亦袭用。似至法瑶而其说大昌，用其义者不少。吉藏亦赞美其义"最长"。但初无佛经明文可作根据也。此于中国哲学理论之发展有甚深之关系，学者所当详研也。

释法瑶不但谈佛性与竺道生不同，而其主张渐悟，则尤与生公学派立异。原夫顿渐之论，出于三乘十地之讨论。（详上章）而尤以十地之解释为尤要。支道林分见理与证体为二。谓七地始得无生，是时已悟理。但至于十地，金刚心现，乃证体而作佛。故刘虬曰：支公之论无生，以"七住为道慧阴足，十住则群方与能"。是谓悟可在七地，后世称之为小顿悟。竺道生合悟理与证体为一。主"理不可分"。谓"理唯一极"，"穷理乃睹"。故必至十地乃可言悟。后世因号为大顿悟。法瑶盖犹用支公旧说。慧达《肇论疏》，称僧肇师、支道林、道安、慧远"埵法师"执小顿悟。硕法师《三论游意

义》，谓"一肇师，二支道林师，三真安埵师，四邪通师，五理山远师，六道安师"，为小顿悟之六家。此中理山远师即庐山慧远。邪通师不详。"埵师"与《达疏》之"埵法师"均瑶师之讹，而真安亦新安之误也。《达疏》引瑶说云：

三界诸结，七地初得无生，一时顿断，为菩萨见谛也。

此与硕法师所述小顿悟义相同。《涅槃集解》虽未广钞瑶师此说。（唯其卷十五引有瑶公十地三住处之说，可相发明。）然吾人观于宋孝武帝召法瑶入京，与生公弟子道猷同止新安寺，使顿渐二义，各有所宗。则法瑶师为渐悟家，可以知矣。

竺道生曾撰《应有缘论》，而释法瑶则主应无缘。慧达《肇论疏》云：

生法师云，感应有缘。或同生苦处，共于悲愍。或因爱欲，共于结缚。或因善法，还于开道。故有心而应也。埵法师盛说无缘。引卢舍那为证。一切诸佛身，同一卢舍那。但于迹中异，故彼此不同耳。

佛性义在释体，渐悟义在明证体之由，而感应义则在说体用关系。佛之应化乃就用言，然用不离体，故如一切诸佛同一卢舍那。但只是迹上有异，而有应之不同。如《肇论》所谓"言用则异，言寂则同"也。均正《四论玄义》六有云：

安、肇二师与摇法师云，圣人无心而应。

慧达之"埵法师"，均正之"摇法师"，同系法瑶之讹。其所谓无心而应，亦即应无缘。盖凡人之知取相，故有知有心。相生即缘法，缘法非真。圣人则无知，齐是非，忘彼我，而其应无心也。肇公《般若无知论》释此最妙。均正谓瑶之旨与肇同，则其说大概可推知也。（按《广弘明集》载梁昭明太子解法身义，言"至人不应，而众生注仰蒙益"，亦主应无缘说，可参看。）

释宝亮

释宝亮,约生于宋元嘉之世。先是宋有僧道亮,曾摈居广州,在宝亮之前。故世称道亮为广州大亮。(参看《三论玄义》卷五) 而宝亮为灵味寺小亮也。本姓徐,先世避地东莱掖县。亮年十二出家,师青州道明法师。明亦义学之僧,名高当世。亮就业专精,闻一无失。具戒之后,受师之言,观方弘化。年二十一,南至建业。(约在宋孝武帝时) 居中兴寺。袁粲见而异之。与道明法师书曰:"频见亮公,非常人也。""天下之宝,当与天下共之。非复上人之贵州所宜专也。"自是学名稍盛。及本亲丧亡,路阻不得还北。因屏居禅思,杜绝人事。齐竟陵文宣王躬自到房,请为法匠。亮不得已而赴。文宣接足恭礼,结菩萨四部因缘。后移憩灵味寺。于是续讲众经,盛于京邑。讲《大涅槃》凡八十四遍,《成实论》十四遍,《胜鬘》四十二遍,《维摩》二十遍,其《大小品》六遍,《法华》、《十地》、《优婆塞戒》、《无量寿》、《首楞严》、《遗教》、《弥勒下生》等亦各近十遍。黑白弟子三千余人,谘禀门徒常盈数百。亮为人神情爽岸,俊气雄逸。及开章命句,锋辩纵横。其有问论者,或豫蕴重关,及亮之披解,便觉宗旨涣然,忘其素蓄。梁武奉佛,以亮德居时望,亟延谈说。亮任性率直,每言辄称贫道。帝虽意有间然,而挹其神出。天监八年五月八日敕亮撰《涅槃义疏》,九月二十日讫,得十余万言。武帝亲为制序。(文见《涅槃集解》卷一,及《高僧传》本传。)亮以天监八年(公元 509 年)十月四日卒于灵味寺,年六十六。周兴嗣、高爽并作碑文,刻于两面。弟子法云等又立碑寺内。文宣图其形像,在普弘寺。(以上见《僧传》) 其所撰《涅槃义疏》,散见《涅槃集解》中。故其学说犹可窥见。

吉藏《大乘玄论》三曰:

> 第十师以眞谛为正因佛性也。(中略)此是和法师(未详)亮法师所用。

按日本《续藏经》中有《大乘三论略章》一书，系日本僧人摘录吉藏学说要义而成。其中所列佛性说有十家，与《玄论》卷三相同。惟“真谛”为正因，乃作“真如”。盖现存本《玄论》之“谛”字乃“如”字之误。均正《玄义》卷七所述之宝亮义，亦只言“真如”，可以为证。其文曰：

> 第三灵味小亮法师云，眞俗共成众生眞如性理为正因体。何者？不有心而已，有心则有眞如性上生故。平正眞如正因为体。苦无常为俗谛，即空为眞谛。此之眞俗，于平正眞如性上用故。眞如出二谛外。若外物(此指木石)者虽即眞如，而非心识，故生已断灭也。

宝亮之意，以为无我之说偏而失中，乃小乘义，并非圆教。(《集解》二十)《涅槃大经》，理无不该。(卷十八)而今教之兴，乃在开神明之妙体也。(卷一自序文)神明妙体即谓佛性。佛性之体者，妙质恒而不动，用常改而不毁。无名无相，百非不辨。(卷一)百非不辨，故非有非无。“有”谓世俗生死，“无”谓真谛涅槃。故亮曰：

> 此下第二重明实相中道也。若直谈昔教，(小乘外道之偏教)偏取生死空有为实。若就今经(《涅槃经》。)为语，乃识神明妙体，眞如为实。知金刚心已还，必是苦空无常。佛果必是常乐我淨。若作如斯之解，便于两边皆得实义，成中道行。所以然者，生死体空(二者)亦从本来无二无别。涅槃体如，如亦本来无相。此是体识诸法实相之理也。然此中所明唯斯一途，下所历事虽多，然其义要，亦不复异也。(《集解》所引)

夫生死之与体空，本来无二。然实两边，执其一边，则失圆致。亦即不能显神明妙体之真如性。故曰如谬解在心，则不能得此常乐

我净。向来明此因果性即不离十二因缘，使物情识理，不此外觅法。（卷五十四）故真俗二谛共成一真如之法。亮又曰：

> 佛性虽在阴界入中，而非阴所摄者，眞俗两谛乃是共成一神明法。而俗边恒阴入界，眞体恒无为也。以眞体无为，故虽在阴，而非阴所摄也。体性不动，而用无暂亏。以用无亏，故取为正因。若无此妙体为神用之本者，则不应言虽在阴入界中，而非阴入所摄也。故知理致必尔矣。（卷二十一）

真俗不相外，而共成一神明真如法体。故亮曰：

> 谈眞俗两体本同，用不相乖。而暗去俗尽眞彰，洞然朗照，故称为佛。（卷一）

亮师于俗尽真彰之旨常有发挥。如曰：

> 眞法者，法若不眞，不名为实。故知神明妙体，非伪因所生。理相虚寂，过有言之表。唯斯一法，可称眞而实也。（卷三十二）
>
> 世谛虽复森罗，于颠倒者常有也，于无惑者常空，未尝有也。若以佛而取，恒是一谛。然至佛之时乃至。众生是梦，于如来终日不有也。有无可有，无无可无，寂然无相，故于佛尽是第一义也。（卷三十九）

此均似言真如之性属于第一义。但迹亮公之意，实言真俗体一。一切世谛于如来尽是第一义谛。所谓伪谢真彰者，乃相对而言。故言今真乃遣昔空。亮曰：

> 第一义谛者，信神明妙体眞如之第一。故知今教所明眞者，非昔教之性空。（卷五十三）

亮又曰：

> 此下约凡圣二人以辨二谛，明有假有之有，无实有可得也，无是因缘之无，亦无无可得也。称此二理而解者，则出世

之人，名第一义也。若世人所说者，言有便云性有，言无便谓断灭，则是有无虚谬，俱不著理。故于此人，悉名世谛。（卷三十二）

实则神明妙体，超乎有无。执无贵空，两均俗谛。佛性对此，而曰第一义谛。就用而言，真俗有异。即体而谈，真俗不殊。实则宝亮之真如佛性，亦超乎真俗二谛以外也。

神明妙体，绝于生死，恒常不动。故古来谓亮公之谈佛性主张本有。吉藏《涅槃游意》云：

本有义……古来有三解，第一灵味宝亮，（原作“高高”）生死之中已有眞神之法，但未显现，如蔽黄金。（下略）

此义虽似即梁武帝神明成佛之说，但与小亮并无不合。故均正言梁武帝“仍小亮气”也。但按宝亮曾曰：

佛性非是作法者，谓正因佛性，非善恶所感，云何可造？故知神明之体，根本有此法性为源。若无如是天然之质、神虑之本，其用应改。而其用常尔，当知非始造也。若神明一向从业因缘之所构起，不以此为体者，今云何言毒身之中，有妙药王，所谓佛性，非是作法耶？故知据正因而为语也。若是果性，则毒身之中，理自无也。（卷二十）

此言佛性本有。而神明妙体，超出有无，原非实物。故亮有曰：“涅槃无体，为众德所成。”（卷一）由此可见其所谓神明之体乃是真如，即是本体，而非暂住生死之我。此义亮虽未见多所发挥，然其说与梁武帝所持之义殊异，待下论之。

神明妙体，向在众生，此简木石无性。故均正述亮说曰：

若外物者，虽即眞如，而非心识，故生已断灭也。

心识与木石，均即真如。然心识实恒常，而木石断灭也。

神明妙体，向在众生，如毒身之中，有妙药王。即此妙体，说为

正因。然世俗之见，谓毒身为体，而妙药寄在其中。然佛性与五阴身则不然。盖佛性是体，而五阴非体也。故亮曰：

当知众生五阴依正因性有。非是正因性依五阴有。然此中推检与《胜鬘经》明义，"一种生死依如来藏有也，非如来藏依生死故"，得知。文义微证，理皎然矣。（卷五十三）

神明妙体，虽在众生，然须缘而发。故正因须待缘因。亮曰：

凡夫愚痴，无有智慧。闻佛说众生身有佛性。谓言此五阴身，即时已有一切种智，十力，无畏，不假修行，卧地自成，责佛现有。此不当，是无道用心。然众生之身，即时乃有正因。要须积德修道，灭无明障。暗黑都尽，佛性方显。缘具之时，尔乃有用。其事如箜篌，要须众缘具，故声方出耳。（卷五十三）

神明妙体即众生所具之真如性，此为正因。而积德修道为缘因。但亮有时似谓此正因之体，本有避苦求乐之用，而非善恶所感。其释四种佛性曰：

佛性有四种，谓正因、缘因、果及果果也。四名所收，旨无不尽。缘正两因，并是神虑之道。夫避苦求安，愚智同尔。但逐要用，义分为二。取始终常解，无兴废之用，录为正因。未有一刹那中无此解用，唯至佛则不动也。故知避苦求乐，此之解用，非是善恶因之所感也。以《胜鬘》云，"自性清净心"也。《狮子吼品》云，"一种之中道"也。而此用者，不乖大理，岂非正也。缘因者，以万善为体，自一念善以上，皆资生胜果。以借缘而发，名为缘因也。然此解者，在虑而不恒，始生而不灭，则异于正因也。若无此缘助，则守性而不迁，是故二因必相须相带也。若缘因之用既足，正因之义亦满，二用俱圆，生死尽矣。金刚后心，称一切智。转因字果，名为果性也。果果者，

对生死之称也。于众德之上，更立总名，（涅槃无体，果果佛性，乃众德之总名也。）名大涅槃。以果上立果，名果果也。更无异时，但义有前后耳。若论境界性者，其旨则通。但是缘助，不复别开也。（卷十八）

此文所言正缘二因俱就其用说。而避苦求安，则真如性体本有之用。（故为正因之用）其关系颇为重要。因此而有"避苦求乐"为正因佛性之说。

均正《玄义》曰：

第六光宅云法师云，心有避苦求乐性义，为正因体。如解皆或（疑"背惑"之误）之性，向菩提性，亦简异木石等无性也。故《夫人经》（指《胜鬘经》）云："众生若不厌苦，则不求涅槃。"义释云："以此心有背（原作"皆"）生死之性，为众生之善本故，所以为正因。"亦是出二谛外。又于时用师亮师义云，心有眞如性为正体也。

据此光宅法云常用其师亮师以"心有真如性为正体"之说。但有时并采用避苦求乐之说。吉藏《玄论》亦云：

第五师以避苦求乐为正因佛性。一切众生，无不有避苦求乐之性，即以此用为正因。然此释复异前以心为正因之说。（第三家）今只以避苦求乐之用为正因耳。故经云，若无如来藏者，不得厌苦乐求涅槃。故知避苦求乐之用为正因佛性也。

吉藏复破此曰：

《胜鬘经》曰，若无如来藏者，不得厌苦乐求涅槃者，此正明由如来藏佛性力故，所以众生得厌苦求乐。何时明厌苦求乐是正因佛性耶？彼师云，指当果为如来藏，以有当果如来藏故，所以众生得厌苦求乐者，不然。《性品》云，我者即是如来

藏。如来藏者即是佛性。明佛性本来有之，如贫女宝藏。何劳指当果为如来藏？且当果体犹尚未有，而能令众生厌苦求乐，岂非是漫语者哉！若据人证者，归来谁作如此释？此是光宅（原文作泽）法师，一时推画，作如此解。经无证句，非师所传，故不可用也。

按法云原为宝亮弟子，亮师死后，法云并为之立碑。其关切可想。亮公原有神明妙体有避苦求乐之用之说。然神明妙体则认为正因，避苦求乐则未言为正因。均正、吉藏所传光宅之说，殊与其师稍有不合。（又当果之说自亦亮所未言。）但元晓《涅槃宗要》所言，颇与二师所传不同。其文曰：

第三师云，众生之心，异乎木石，必有厌苦求乐之性。由有此性，故修万行，终归无上菩提乐界。故说心性为正因体。如下文言，一切众生悉皆有心。凡有心者，必当得成阿耨菩提。《夫人经》言，若无如来藏不（原作“下”）得厌苦乐求涅槃故。此是光宅法师义也。

据此光宅实以心性为正因体，而厌苦求乐则为心性之用。因此用而心性异于木石，可修行成道。均正谓光宅以心有避苦求乐之性为正因体。又另用其师亮师之说以心有真如性为正体。分光宅之说为二，实则二说固原为一义也。

由上所言，灵味、光宅同以神明之体为正因佛性。而又谓其有厌苦求乐之用。因此用而能修道，则此用固亦得佛果之因也。而灵味且云：“此用不乖大理，岂非正也！”（已见上引）则似竟谓之为正因矣。其说可谓牵强。光宅之说，如元晓所传亦可如是解。宜乎均正、吉藏谓光宅以避苦求乐为正因也。惟吉藏谓此说旧来所无，则不知光宅固述其师说也。又《胜鬘经》之末有曰：“若无如来藏者不得厌苦乐求涅槃。”是固可解为生死苦乐，均为所厌。而求

者乃涅槃静寂之乐。（常乐我静之乐）但灵味、光宅所言均颇颠倒。吉藏《胜鬘宝窟》破之甚善。其文曰：

> 灵味亮（原作"凉"，一作谆。）师云，是理知厌苦求乐，故终能反，异于木石，由有佛性故耳。用此厌苦求乐之心为正因佛性，由之得佛。（此仍以心为正因体）于时又有光宅师，以厌苦求乐为正因。（此直不以心为正因体）但厌苦求乐，是功德性。极至金刚心得佛时，则无。今谓文意悉不尔。但明有佛性，故得厌苦求乐。无佛性，不得厌苦求乐。不用厌苦求乐以为佛性也。

总之亮师之说，本以真俗共成众生真如性理（所谓神明妙体）为正因体。但又尝据《胜鬘》之言，而于体上立避苦求乐之用。其立说本牵强，且文中并有"此用是正"之语，其意虽原未必以之为正因，但极易生此误会。光宅据此立说，或行文更不谨慎，致世人相传，彼曾立避苦求乐为正因体之说。实则二师均主心神之体为正因佛性，与梁武帝之说有相似也。

梁武帝

梁武帝博览群书，于儒教制作甚多。（《隋志》著录自《周易讲疏》至《孔子正言》，共十一种，一百十七卷。但尚有《隋志》失载者。）于道家有《老子讲疏》六卷。（《隋志》）于释教则特重《般若》与《涅槃》。其《注解大品经序》（见《祐录》八）有曰："《涅槃》是显其果德，《般若》是明其因行。"并举二经该摄佛法，可见其宗旨也。（《续传·义解篇》曰，武帝注解《涅槃》，情用未惬，重申《大品》，发明奥义。）天监八平（公元509年）敕宝亮作《涅槃义疏》，并为制序。十一年（公元511年）注解《大品般若》。可见其于二经，早即皆致力研求也。兹列武帝佛教撰述于下：

《制旨大涅槃经讲疏》十帙，合目百一卷（《广弘明集》载有昭明

太子《谢敕赍讲疏启》。太子卒于大通三年。〔公元 529 年〕)

《大品注解》五十卷(《祐录》十二《法苑集目录》,有《皇帝注大品经记》。《续僧传·宝唱传》谓有五十卷。《广弘明集》陆云《御讲般若经序》谓注释《大品》在天监十一年,并谓自兹以来,躬自讲说。)

《三慧经讲疏》(此即《大品经》第七十品。帝特分出。于大同七年〔公元541年〕讲之。〔见陆云序〕当曾另制疏。《梁本纪》谓帝作《涅槃》,《大品》,《净名》,《三慧义记》数百卷。)

《净名经义记》(已上均见《梁本纪》。按武帝所说号为"制旨义",上二书题,当均有制旨二字。)

《制旨大集经讲疏》二帙十六卷。(《广弘明集》载有昭明太子《谢敕赍讲疏启》)

《发般若经题论义并问答》十二卷。(开题见《广弘明集》。又同书载萧子显《御讲摩诃般若经序》,谓中大通七年〔公元 535 年〕癸丑二月己未朔二十六日甲申至同泰寺讲《般若经》。此论义及问答当是当时所记。按癸丑二月己未朔在中大通五年〔公元 533 年〕。原作七年,字有误。)

(《祐录》十二《法苑目录》载皇帝后堂讲《法华》,志上问难。〔此事不见于《僧传·保志传》。〕或武帝亦有《法华讲疏》。又《广弘明集》载梁武《断酒肉文》,幷叙其事,则帝尝据《涅槃》、《楞伽》以明僧人常禁绝肉食。)

武帝深重《涅槃》之学,作疏并自讲。(《续传·宝海传》)当时宝亮、智藏为《涅槃》法匠。帝敕亮撰《疏》。又请藏讲说,亲临听焉。(《续传·智藏传》)盖自北凉《大经》出世以来,智嵩、道朗并各作疏。(参看《释老志》)而道朗之疏,后人尤依之传习。(《大乘玄论》卷三所言)继则中州早有东阿静之记。江南首称竺道生之疏。再后而南方注疏甚多。至梁时武帝,于是乃敕撰《涅槃集注》。《续僧传》宝唱及僧韶传云,帝敕建元僧朗(亦作法朗)集注此经,宝唱助之,成七十二

卷。按今存有《涅槃经集解》七十一卷，系集十余师注疏而成。其卷一首列所采集诸家注疏序文《目录》。(此乃序文之目录，非全书所引家数目录。)文曰：

皇帝为灵味寺释宝亮法师制《义疏》序，

道生法师　　僧亮法师　　法瑶法师　　昙济法师
僧宗法师　　宝亮法师　　智秀法师　　法智法师
法安法师　　昙准法师

此十法师《经题序》，今具载。(下略)

检卷一中具载武帝及十法师序文，故卷一中首有序文十一篇。而书中所引除十师外，则尚有多人之注疏。如昙纤、昙爱、道慧、慧朗、敬遗、法莲、慧令等。并尝附以明骏之按语。如武帝序文下注云：

明骏按，谨写　皇帝为灵味、宝亮法师制。

据此，明骏虽未详何人，但亦在武帝时。《续僧传》称帝敕僧朗撰《集注》七十二卷，今《集解》为七十一卷，当是失去总目一卷，盖即帝敕撰之书也。《东域录》著录《集解》为七十二卷，并注言"共十法师，僧朗奉敕注"，可以为证也。(日本《续藏》题此为宝亮撰，实误。亮之《疏》只十余万言，今书字多数倍也。)至若明骏(《东域录》"《集解涅槃记》一卷　释明骏"。)则或系与僧朗、宝唱共撰集注人之一也。

元晓《涅槃宗要》云：

第四师云，心有神灵不失之性。如是心神已在身内，即异木石等非情物，由此能成大觉之果，故说心神为正因体。《如来性品》云："我者即是如来藏义，一切众生悉有佛性，即是我义。"《师子吼》中言："非佛性者谓瓦石等无情之物。离如是等无情之物是名佛性故。"此是梁武萧衍(原作箫焉)天子义也。

均正《四论玄义》卷七云：

第四梁武萧天子义，心有不失之性，眞神为正因体。已在身內，则异于木石等非心性物。此意因中已有眞神性，故能得眞佛果。故大经《如来性品》初云："我者即是如来藏义，一切众生有佛性，即是我义。"即是木石等为异，亦出二谛外，亦是小亮气也。

梁武帝之学说，见于《弘明集》之《立神明成佛性义记》，（武帝撰文，沈绩序注。）及《广弘明集》之《净业赋》。（《隋志》集部著录武帝撰《净业赋》三卷，今存者不全。而现存赋序中，"小人道长"，至"各执权轴"二句中，有文一段，系道宣所加。又帝作赋时，已在晚年。据序文可知。）其旨首在分神明有"性"与"用"之二方面。（参看沈序）就心神之性言，以不断为精。精者以其不断，非谓同草木腐化。不断故必终可归妙果。妙果常住，即言其性不断。故曰众生皆有佛性。（众生简木石等）但性虽不断，而精神如涉行未满，则不免于无常。无常者谓生灭。前灭后生，刹那不住。盖吾人心识随境而动，外有境界，内心与之攀缘。境界既流转不住，则与之俱往之神，前心必异后心。然其先后相异，乃心之外用。而就其性言，则固仍湛然不移也。（上据《成佛义记》及沈注）因此武帝乃引儒经以实其说。《净业赋》曰：

《礼》云："人生而静，天之性也。感物而动，性之欲也。"有动则心垢，有静则心静。外动既止，内心亦明。始自觉悟，患累无所由生也。

就生性言，湛然常静。就其用言，感物而动。若心息外构，则内识自明。由是而无明转变成明，（此乃引《如来性品》中语）乃修行以至大觉，是故一切众生可以成佛。按武帝有《中庸讲疏》，（《隋志》著录一卷）今佚，不详其说。然《中庸》诚明之体，天命之性，帝或取以比附其所谓立神明之说。《中庸》一篇前人罕有注意者。（在帝前，戴颙有《中庸传》、《隋志》著录。）帝或有见于此，而有所发挥欤？

夫心为用本，本一而用殊。用殊故自有兴废，(生灭)本一（谓本性是一）故原非无常。自众生言之，均有此一本。一本者，即无明神明。寻无明之称，非太虚之目。(无明者谓邪明，非无心，如太虚也。)土石无情，亦非无明之谓。(土石无心，故无佛性。)然无明者，乃因外境污染，故神明不免于惑。凡人感物而动，患累群生。故其本性蔽于无明。识虑之体应明，而因染尘垢，体上不免有惑。惑虑不知，故曰无明。神既不明，则逐尘溺俗。《净业赋》曰：

> 如是六尘，(目之于色等）同障善道。方紫夺朱，如风靡草。抱惑而生，与之偕老。随逐无明，莫非烦恼。轮回火宅，沉溺苦海。长夜固执，终不能改。迍否相随，灾异互起。内怀邪信，外纵淫祀。排虚枉命，蹠实横死。妄生神祐，以招福祉。前轮折轴，前车覆轨。殃国祸家，亡身绝祀。

按萧齐竟陵王子良乐于劝善，思以佛法化民成俗，(详见第十三章）因作《净住子》。武帝之《净业赋》，实脱胎于子良之书。其命意同以治国齐家为务。《净住子》劝人曰："病生灭之无穷，慕我净之恒乐。"又曰："今者虽禀精灵，昏惑障重，将由罪业深厚烦恼牢固。"又曰："是故行人常一其心，不令动乱。微起相见，即自觉察，守护六根，不令尘染。"而其书之末略曰："一切众生，皆有佛性。佛为医王，令得解脱，心常无碍，空有不染。"武帝之旨与之符契。帝原在竟陵门下，所受影响似甚深。其行事与学说因多相同也。（武帝重般若，似亦得之竟陵，下详。）

神明性本虚静不昧，而无明神明则有生灭。生灭者仅其异用，而为无明所蔽之心义则不改。(沈注云：所谓"用有兴废体无生灭"者也。)故不能因其用异，便谓心随境灭。武帝证神性之不迁曰：

> 何以知之？（何以知神明性不迁？)如前心作无间重恶，后识起非想妙善。善恶之理大悬，而前后相去甚迥。斯用果无

一本，安得如此相续？是知前恶自灭，惑识不移。后善虽生，暗心莫改。故经言：若与烦恼结俱者，名为无明。若与一切善法俱者，名之为明。岂非心识性一，随缘异乎？故知生灭迁变，酬于往因，善恶交谢，生乎现境。而心为其本，未曾异矣。以其用本不断，故成佛之理皎然。随境迁谢，故生死可尽明矣。（沈注曰：成佛皎然，状其本也；生死可尽，由其用也。）

武帝证明神性不断，本以起信。盖当世之不信法者，多谓神明断灭，曷能成佛？佛既不能成，则世间何曾有佛？故武帝敕答臣下神灭论曰："有佛之义既题，神灭之论自行。"由是可知武帝作文动机，原在反驳范缜神灭之论。其文宗旨则在证人之可以成佛。（故题曰立神明成佛义）其所持佛性之真义，当于此处求之。

武帝佛性之真义，实即可谓之为常人所言之灵魂，就心理现象而执有实物，其所陈义固甚浅显。按宋宗炳因慧琳、何承天等不信神之不灭，而作《神不灭论》，又名《明佛论》，其旨亦在明神性常住而随缘迁流，若能渐修，可以成佛。武帝所证，亦不出此。故其《敕》又有曰：

观三圣设教，皆云不灭。其文浩博，难可具载。止举二事，试以为言。《祭义》云："唯孝子为能飨亲。"《礼运》云："三日斋，必见所祭。"若谓飨非所飨，见非所见。违经背亲，言语可息。神灭之论，朕所未详。

此直谓神明即所祭之鬼物。其所会心于《涅槃大经》之义者，固甚浅薄。昔竺道生曰："生死中我，非佛性我也。"今武帝曰：《经》云：我者即是如来藏义，一切众生悉有佛性，即是我义。似其所言为佛性我。然观上所论，实仍只为流转生死之我，亦即世俗所谓轮回之鬼魂也。又释宝亮之谈佛性，谓"涅槃无体"，为"众德之总名"，以真如为佛性，而固非鬼物也。所谓非鬼物者，乃谓妙体为真俗二谛

所共生，有无可有，无无可无，固不能视为一物也。《涅槃经》虽谈真我，然并非生死中我，如世之所谓灵魂。宝亮虽言神明为佛性，但实言“神明之体”即是真如，非生死中之神明也。武帝虽言真神为佛性，然其所谓真神，仍堕俗谛。所谓鬼物之有，而非妙有之超乎有无也。

但谓佛性为神明者，亦不止梁武帝一人。此实当时世俗流行之说。按《大乘玄论》卷三引灵根寺僧正慧令曰：

> 灵正云，涅槃体者，法身是也。寻此法身，更非远物。即昔神明，成今法身。神明既是生死万累之体，法身亦是涅槃万德之体。

此其所言与武帝义有相似处。又按均正《玄义》云：

> 第五中寺小安法师云，心上有冥传不朽之义为正因体。此意神识有冥传用，如心有异变相。至佛（下有脱文）亦简木石等。（此下原文讹误，略之。）

法安之说不详。（法安即著《志节传》者）然其说心有冥传不朽之用，就此用言，立为正因。（参看《玄论》卷三之第四师）而心虽一方有冥传之用，然一方亦有异变相，（疑安谓至佛则异变相灭）此与武帝分心为常住之性与生灭之用虽有不同，而疑安大意固亦犹武帝所主之神不灭也。又《玄论》云：

> 第三师以心为正因佛性。故经云，凡有心者，必定成无上菩提。以心识异乎木石无情之物，研习必得成佛。故知心是正因佛性也。

按梁武帝记曰：“经》云，‘心为正因，终成佛果。’”与上所言相同。是则吉藏所传之第三师，与其第六师根本无异也。均正于武帝以外，不另列心为佛性之说，当因此欤！（元晓所列六家，亦只梁武之说，而无心为佛性之解。）

按晋末以来，神不灭之争至为热烈。而《涅槃》(佛性义)《胜鬘》(如来藏义)讲求者多。佛性之说亦多异解。此中疑有相互之关系。盖当世流行之见,以为一切众生皆有佛性,即神不灭义之张本也。按均正《玄义》卷五,述武帝明生死以还,唯是大梦,若得佛时,譬如大觉。所言仍本其神明成佛之义。按此义与于法开之识含宗相同。(已见前第九章)东晋时尚未见《涅槃》经典,假使见之,于法开或亦引佛性义以证成其说也。

庄严、开善

均正《玄义》卷七又引制旨义，言有六种佛性。谓三因(原作"果"，应误。)二果及与(原作兴)本有佛性正因。此当出梁武帝讲疏中,今佚,不能详知。均正又言古来立佛性多少不同。(甲)立四种,一正因，(原作"目")二缘因,三果性,四果果性。此乃河西朗法师、壹法师所用,庄严亦同此说。(乙)立四种，一正因，二缘因，三境界因，四果。此乃治城索(一作素)法师所用。(丙)立六种，乃制旨义,如上言。(丁)开善手书《佛性义》云，广论因果，共有四名。一因,二因因,三果,四果果。又各有四名，因有正、缘、了及境界之别。果有三菩提、涅槃、第一义空及智慧之别。(戊)开善又谓略说四名。因则有正、缘,果则有智与断。

按《涅槃大经》并无境界因之名。而《师子吼品》或言生了二因，或分正缘二因，或分四种佛性。(因及因因,果及果果。)中国法师据经文推画，各立名目，故均有不同。而于讲经时,常各有主张。即一人所说，前后未必相同。因此其弟子所传，自常互异。故《大乘三论略章》,谓开善、庄严各有五种佛性之说,一正因,二缘因,三了因,四果,五果果。所说与均正不同。此非必《略章》讹误。(均正书卷八亦谓开善有五种之说)亦由诸法师随时立说不同也。兹因于庄严、

开善正因之说所知略多，故特述之，余均缺。

梁庄严寺僧旻，谓众生为正因佛性，均正及《略章》所传相同。均正云：

第七河西道朗法师、末庄严旻法师、招提白琰公（白琰未详。陈有建初寺宝琼，亦号白琼。）等云，众生为正因体。何者，众生之用，总御心法。众生之义，言其处处安生。今说御心之主，能成大觉。大觉因中，生生流转，心获湛然，故谓众生为正因，是得佛之本。故大经《师子吼品》云："正因者，谓诸众生也。"亦执出二谛外也。

吉藏《玄论》云：

第一家云，以众生为正因佛性。故《经》言："正因者，谓诸众生。缘因者，为六波罗蜜。"既言正因者谓诸众生，故知以众生为正因佛性。又言"一切众生悉有佛性"，故知众生是正因也。

《略章》云：

庄严云，众生为正性。《经》云："正因者谓诸众生，缘因谓六波罗蜜。"

庄严所谓之众生果为何义，殊难测知。吉藏亦问"何者是众生"？又谓《经》言众生有佛性，而未言众生是佛性。庄严正因之说，殊为费解。

梁开善寺智藏法师与庄严光宅为梁朝三大法师。均正、吉藏等均目之为成实论家。（《三论玄义》常作此言）然《法华玄义释签》，谓"开善以《涅槃》腾誉"。则智藏固为《涅槃》名匠。庄严曾受业于定林寺僧柔，柔为齐代《成论》大师，并通众经。均正云：

第八定林柔法师义，开善智藏师所用。通而为语，假实皆是正因。故大经《迦叶品》云："不即六法，（六法谓五阴及假

人）不离六法。”别则心识为正因体。故大经《师子吼品》云：“凡有心者，皆得三菩提。”故法师云：穷恶阐提，亦有反本之理。如草木无情，一化便罪，（字疑有误）无有终得之理。众生心识相续不断，终成大圣。今形彼无识，故言众生有佛性也。故《迦叶品》亦云，非佛性者墙壁瓦石无情，则简草木等。此意有心识灵知，能感德（“得”字）三菩提果果，则具（原作“俱”）二谛也。

吉藏《玄论》之第三家，以六法为正因佛性。第四家以心为正因佛性。是将上说分为二家。其所以如此者，或因心为正因之说当时流行，（说见上）故别列一家。而智藏以通别二者并陈，则显具调和之意。但均正书于智藏述四种因，《略章》述五种，二者虽不同，但固均言彼以心为正因佛性。故心为正因，当是智藏所常述之说也。

本有始有

南北朝时佛性义有本有、始有之争。（甲）始有者，即“当果”说。初竺道生作《佛性当有论》，白马寺爱法师引申其说，因有当果之说。后人遂立始有义。谓《经》云，“佛果从妙因生”，众生杂染不净，自非妙因。众生之于佛性，自是始有。又如经言，从乳有酪，乳中无酪。是亦言众生当有佛性，而本来则无。（乙）本有者，谓众生本有佛性。盖经中譬众生佛性如暗室瓶瓮，力士额珠，贫女宝藏，雪山甜药，“本自有之，非适今也”。经中明文，类此甚多。故《涅槃》诸师，多持此说。如灵味小亮言有心则有真如佛性。如梁武言心性是一，常住不迁，以及法云之避苦求乐，法安之冥传不朽，均是本有，非始有也。

然《涅槃经》文明言成佛必在将来，何容本来已有佛性？（此自

是执文而言。据义则本有义原无病。）因贯通经文，而有调和之说。其一为“本有于当”义。均正云：

但解“本有”有（原脱一“有”字）两家。一云，本有于当。谓众生本来必有当（谓当来）成佛之理，非今始有成佛之义。《成实论》师宗也。

此说似谓本无佛性，但就众生当来能成佛之理言，则可言本有。但成佛在当来，故亦得谓始有。此可引开善之言为例，而开善固亦《成论》师也。（《成论》师光宅法云亦持此说，见上章。）《三论略章》述本有始有共四家。其第一家为开善，持本有于当义。本有于当者，言佛性亦本有，亦始有。（故有本有涅槃、始有涅槃之称。）故元晓《宗要》谓开善之说，具有二义。为本有，亦为始有。（一）寻其所谓始有义者，盖佛性本有者，有必得义。但众生本来原未得。至得时，则是始得。此即所谓生义。诚以众生心识不断相续，以至成佛。而在万行圆满，金刚心谢，种觉始时，说为始有。又《经》云，乳中无酪，又佛性非三世摄，故在众生未得时，未聚庄严清净之身，故曰始有。（二）其所谓本有义者，是不生义。佛体理极。理固是众生本有，非始有。此是不生也。故元晓述云：“若定有神明，则本来有当之理，此本有义。”又佛体无初中后，待谁而曰始、曰生耶？故就众生言，可说相续以至金刚。（此生义）而就体言，则是常，（是不生义）自为本有也。（上兼采元晓均正所述。开善之说，原非真为本有，故均正直言其说是执始有。）

其二如《地论》师之说。吉藏《玄论》三曰：

但《地论》师云，佛性有二种。一是理性，二是行性。理非物造，故言本有。行藉修成，故言始有。

又均正云：

《地论》师云，分别而言之有三种。一是理性，二是体性，

三是缘起性。隐时为理性，显始为体性，用时为缘起性也。

二书所传虽不同。但理为隐，为本有，则仍具调和之意。实则此义可远溯至法瑶。而上述开善义，固亦言理为本有。则此说固非北方《地论》家所创。其后贤首宗据《华严经》大谈理法界、事法界，则亦因袭《地论》家之说也。（《三论略章》之第四家，或即此义。）

其三《中论疏记》卷十有云：

若灵味解有体用涅槃，有功用涅槃。若旧相传，有本有涅槃、始有涅槃也。若北《地论》人，解有性淨涅槃、方便涅槃。

灵味、宝亮于佛性体用之分，前已述及。本有、始有之分，即本有于当，《成实》师义也。而北方《地论》人所说之性净、方便，则疑《起信论》家盛传之，与上所言《地论》意有别。然均是调和之说也。

第十八章　南朝成实论之流行与般若三论之复兴

晋末至陈，南朝佛学，前后不同。刘宋南齐，《涅槃》、《成实》，相继流行。其学风颇异于东晋之特重虚无。梁陈二代，玄谈又盛，三论复兴。与宋齐复有差异。虽《成实》极盛于梁代，然即在齐世，《成论》已颇有人非议。梁世《般若》则稍昌，浸假而至于《成实》与《三论》争辩至烈，各立门户，与唐宋各宗之争，性质几全相同。惟唐代之争，已立宗派。而六朝之世，佛学只有师法，尚未成立教派。日本僧人所传，谓南北朝有成实宗、三论宗等等，实则不合史实。依史实言之，南北朝仅有经师，如一代大师研通经论，而于《成实》特所擅长，复依此论发明佛学，则谓之《成实论》师也。据此则法师可兼善数经，而不必即宗一经。《法华玄义释签》云："开善以《涅槃》腾誉，庄严以《十地》、《胜鬘》擅名，光宅《法华》，当时独步，"而三师均号为《成实论》师。且亦不闻三师必以《成实》为最上乘也。（均正《玄义》九，言开善以大经为究竟教，华严为顿教。）又据此而僧人均为释子，亦不必有正统之争，当时因绝未见传统定祖之说也。正统之争，生于学派冲突以后，而不起于其前。故《成实》、《三论》之立异，初不同于唐代宗派之争。但争执既久，则亦几成为宗派相争之意义，然此则只于吉藏书中见之，前此必罕有也。

成实论之传译

《成实论》者，诃梨跋摩所撰也。诃梨跋摩，中天竺人。约当

中国曹魏时生。本宗小乘《阿毗昙》。后知《迦旃延大论》启偏争之始，慨源同末异，乃将衰之征。遂锐意《方等》，研心九部，博引百家众流之谈，以检经奥通塞之辩。除繁弃末，慕存归本。作成二百二品，为《成实论》焉。传至东晋，乃达中夏。姚秦弘始十三年（公元411年），岁次豕韦（辛亥），九月八日，尚书令姚显请出此论。至来年九月十五日讫。外国法师鸠摩罗什，手执胡本，口自传译，昙晷笔受。自是以后，未再传译。而今日原本早佚，世界之研究佛学者，于此不得不求诸我国也。

罗什晚年，始译《成实》。平生致力，本在《般若》。然其所以应姚显之请而译此论者，其故或有二。一则此论名相分析，条理井然，可为初研佛学者之一助。二则什公向斥《毗昙》，此论常破毗昙，其持义复受《般若》影响，可与研《般若》者作一对比。以此二因，故为译出，实则什公固未尝特重此书也。吉藏《三论玄义》云：

> 昔罗什法师翻《成实论》竟，命僧睿讲之。什师没后，睿公录其遗言。制《论序》云，《成实论》者，佛灭度后八百九十年罽宾小乘学者之匠鸠摩罗陀上足弟子诃梨跋摩之所造也。（中略）或有人言，此论明于灭谛，与大乘均致。罗什闻而叹曰，秦人之深识，何乃至此乎！吾每疑其普信大乘者，当知悟不由中，而迷可识矣。

吉藏引睿序之文，当有所本。什公没后，义学南趋。适因时会，《般若》之学，至僧肇已造极顶。宋代学风，偏于平实。而《成实》一论，复便于初学，因相传习，竟至称为大乘。（如《三论玄义》所言）及至齐梁《般若》三论渐兴，始执其为小乘，而加以排斥焉。

成实论师

罗什译论，已在晚年，故其弟子通之者或不多。《高僧传》载什

译论后，昙影正写，结为五番，僧睿不问而知其破毗昙七处，均得什之嘉许。（详第十章）惟什公门下《成论》名师，实为僧导、僧嵩。

释僧导，长安人。早即为僧睿所重，姚兴并钦其德业。及什公译经，导参议详定。又著《成实》、《三论义疏》，及《空有二谛论》等。后宋高祖入长安，平关中，留其子义真镇长安，以之相托。义真后为赫连所逼，因导之力得免。因至江南，高祖感德，因令子侄内外师焉。后立寺于寿春，即所谓东山寺也。（亦名石磵寺）从之学者千余人。孝武帝（公元454至464年）诏迎至建业，开讲《维摩》。帝亲临幸。后又辞还寿春。卒年九十六。其弟子知名者甚多，寿春遂为《成实》之重镇。

僧导之弟子以《成实》知名者，有僧因、僧威及昙济。而昙济（即作《七宗论》者）十三岁即从导住寿阳八公东山寺，读《成实》、《涅槃》，以夜继日，未尝安寝。后自当师匠，誉流四海。宋孝武帝请至京师，住中兴寺。（上见《名僧传钞》）时有北多宝寺道亮，（即广州大亮）著《义疏》八卷，亦甚知名。

然导公门下之法匠，当首称道猛。道猛者，西凉人。少而游历燕赵，备瞩风化，当已多闻《成实》之奥。后停止寿春，想即受学于导。在彼力学三藏九部，大小数论，皆思入渊微，无不镜彻。而《成实》一部，最为独步。于是大化江西，学人成列。宋元嘉二十六年至建业，居东安寺。宋明帝建兴皇寺，敕为纲领。又请其开讲《成实》。元徽三年（公元475年）卒于东安寺，年六十五。其后兴皇有道坚、惠鸾、惠敷、僧训、道明，均擅《成实》，为猛之弟子。而有道慧者，亦受业于猛。猛尝讲《成实》，张融构难重叠，猛称疾不堪多领，乃命慧答之。融以慧年少颇协轻心。慧乘机挫锐，言必诣理。酬酢往还，绰有余裕。道慧住庄严寺。梁朝之法宠亦曾为猛之弟子。（宠事见下）

僧导在寿春，大弘《成实》，其影响及于江南。此或可称之为寿春系。然势力最大，影响及于南北者，则为彭城系之僧嵩。僧嵩受《成实论》于罗什，后居徐州(彭城)白塔寺。(《魏书·释老志》) 其弟子有僧渊者，亦设教彭城。(参看《本传》) 同时有法迁者，亦原在彭城，解贯当世。后南至京口，止竹林寺。其后复还彭城，或亦为嵩之弟子。

僧渊之弟子知名者四人：

(一)昙度，少游建业，备贯众典。善《三论》(《僧传·僧印传》)《涅槃》、《法华》、《维摩》、《大品》，并探索微隐。因足疾西游，至徐州，从渊受《成论》。遂精通北部。北魏文帝闻风征请，既达平城，大开讲席。法化相续，学徒自远而至者千有余人。以太和十三年(公元489年)卒。撰《成实论大义疏》八卷，盛行北土。(此昙度当即《续传·道登传》之法度)

(二)惠纪，(纪亦作记) 兼通数论。尝讲经于平城郊外之鹿苑。

(三) 道登，与纪均为魏献文所重。道登者，姓芮。闻徐州有僧药者，雅明经论，挟策从之，研综《涅槃》、《法华》、《胜鬘》。后从僧渊究《成实》，年造知命，誉动魏都。北土宗之，累信征请，遂至洛阳，后栖恒岳，极为孝文帝所赏眷。《魏书·灵征志》，载太和十六年十一月乙亥，帝与沙门道登幸侍中省，则登或常在帝左右者也。孝文出征，似亦尝同行。(《南齐书》四十五《遥昌传》。) 卒于太和二十年(公元496年)。(此据《释老志》。但《续传》则谓登于景明中卒。) 孝文帝甚悼之。诏书有谓："朕师登法师奄至组背，痛怛摧恸，不能已已。比药治慎丧，未容即赴，便準师义，哭诸门外。"又太和十九年帝幸徐州白塔寺，顾谓诸王及侍官曰：

此寺近有名僧嵩法师，受《成实论》于罗什。在此流通，后授渊法师。渊法师授登、纪二法师。朕每玩《成实论》，可以释

> 人深情，故至此寺焉。

道登慧纪之见重魏土也若是。

（四）惠球者，受《成实》于僧渊。后行化荆州，使西夏义僧得与江南抗衡。天监三年卒（公元 504 年）。

方道登、慧纪传《成实》于北土，僧柔、慧次亦张彼宗于建业。僧柔为弘称弟子。弘称，洛阳临渭人。其师传不明。惟慧次则受学于彭城之法迁，是亦彭城系之支派也。柔住上定林寺，精勤戒品，委曲禅慧。《方等》众经，大小诸部，俱尽玄要。卒于延兴元年（公元 494 年）。次公住谢寺，原受业于法钦。后随法迁在徐州京口，年十八解通经论，名贯徐土，频讲《成实》及《三论》等。永明八年（公元 490 年）卒。柔、次二公见重齐朝。文惠太子、竟陵文宣王俱师之。而文宣曾命僧人钞《成论》。《祐录》载《略成实论记》曰：

> 齐永明七年十月文宣王招集京师硕学名僧五百余人。请定林僧柔、谢寺慧次法师于普弘寺迭讲。（中略）令柔、次等诸论师钞比《成实》。简繁存要，略为九卷。（中略）即写略论百部流通，教使周颙作论序。

罗什出《成实》之后，中夏南北朝分立。其在南朝，僧导驻锡寿春，其后学道猛止于建业。僧嵩僧渊（二人均善般若）法迁弘法于彭城，则皆在宋时也。次有兴皇诸僧，（道猛弟子）与柔、次俱在南京。登、纪行道北土，则约为齐时也。此中或为寿春之支派，或系彭城之遗风。次至梁时，《成实》极盛。《广弘明集·智称行状》，述及当时之佛学情状曰：

> 《法华》、《维摩》之家，往往间出。《涅槃》、《成实》之唱，处处聚徒。

故《成实》一宗，至梁而极盛。宣武法宠、光宅法云、庄严僧旻、开善智藏，一时名宿，均研《成实》。法宠受之于昙济、道猛，系出寿春。

余三人均曾受学柔、次二公，次则彭城系之支末也。（此外有法开者亦受学于柔、次。）

释道宠姓冯氏，南阳冠军人。后遭世难，避居盐城。先出都住兴皇寺。从道猛、昙济学《成实论》。从长乐寺僧周学通《杂心》及《法胜毗昙》。从庄严昙斌历听众经，末又从慧基听其讲导。常讲《成实》及《阿毗昙》。（《续传》《慧开传》及《慧勇传》）梁武帝呼为"上座法师"，普通五年（公元524年）卒，年七十四。

释法云，姓周氏，义兴阳羡人。初为僧成、玄趣、宝亮弟子。后听僧柔讲，谘决累日，词旨激扬，众共叹异。与同学僧旻齐名。年登三十，建武四年夏初于妙音寺开《法华》、《净名》二经。天监时，诸法师各撰《成实义疏》，云乃经论合撰，有四十科，为四十二卷。又敕于寺三遍敷讲。天监将末，扶南国献经三部，敕云译之，详决梁梵，皆理明意显。大通三年（公元529年）卒，年六十三。

释僧旻，姓孙氏，家于吴郡之富春。早住虎丘西山寺，为僧迴弟子。后住建业庄严寺，师仰昙景。旻安贫好学，与同寺法云，禅冈法开，禀学柔、次、远、亮四公经论。夕则合被而卧，昼则假衣而行。往反咨询，不避炎雪。大明数论，究统经律。曾听僧宗讲《涅槃经》，扣问联环，言皆摧敌。齐竟陵王曾请柔、次二法师于普弘寺共讲《成实》，大致通胜，冠盖成阴。旻于末席论议，词旨清新，致言宏邈，往复神应，听者倾属。次公乃放麈尾而叹曰："老夫受业于彭城，精思此之五聚，有十五番，以为难窟。每恨不逢劲敌，必欲研尽。自至金陵，累年始见，竭于今日矣。且试思之，晚讲当答。"及晚上讲，裁复数交，词旨遂拥。次公动容，顾四座曰："后生可畏，斯言信矣。"年二十六，永明十年，始于兴福寺讲《成实论》。先辈法师，排竞下筵。名振日下，听者千余。著有论疏、杂集等百有余卷，内有《成实论义疏》十卷。湘宫寺智蒨写正，皇太子纲作序。（序载

入《广弘明集》中）大通八年卒，（按大通无八年，《续传》有误字）年六十一。

释智藏，姓顾氏，吴人。少事定林寺僧远、僧祐，天安寺弘宗。后从柔、次二公受学。齐竟陵王将讲《净名》，选穷上首。乃招精解二十余僧，探授符策，乃得于藏。年腊最小，独居末座。敷述义理，罔或抗衡。后游会稽虎丘。梁时武帝请还敕居开善。性梗直，尝上正殿，御法座，与帝抗争。敕讲《涅槃》、《成实》、《般若》，听侣皆一时翘秀。普通三年（公元522年）卒，年六十五。计曾讲《大小品》、《涅槃》、《般若》、《法华》、《十地》、《金光明》、《成实》、《百论》、《阿毗昙心》等，各著义疏行世。《成论义疏》有十四卷。《大乘玄论》谓为学士安城寺开公、安乐寺远子所记，得藏印可者。而《中论疏记》言藏有《成实论大义记》，为最要之作。

约在天监以后，擅名《成论》者更多。虽未克明其灯传。但泰半为光宅、庄严、开善之弟子，即柔、次之再传也。其在建业，龙光寺为一中心。僧乔、宝渊（亦作慧渊）僧整、惠济、惠绍于齐隆昌时，请僧旻移住，讲《成实》者三四年。而龙光僧绰为智藏弟子，阐扬《成实》。（按《大乘玄义》卷二曰："龙光传开善曰"云云，当指龙光僧绰传开善智藏之学说也。）龙光学士又有舒法师者，（见《续传·慧眶传》，当即《慧隆传》之宣武寺慧舒）亦精《成论》。庄严寺为旻公所住，自亦一重镇。其弟子慧朗、慧略、法生、慧武均擅名《成实》。而僧密者，与旻约同时住彼，专以《成实》擅奇。在陈朝又有智嚼，亦《成论》之大师也。

智嚼者，事迹不详。史谓其《成论》之美，名实腾涌，远近朝宗，独步江表。其弟子有智脱、智琰、惠称、智聚等，而嚼之所学，不因前人，故称新成论宗。（见智琰传）世谓庄严嚼师，"新实"一宗，鹰扬万代，而陈初宝梁明上亦盛行"新实"。新旧分宗，分别所在，今不得详。但梁代以来，《成实》大师均善大乘，而梁陈之际，复与三论大生争执。所谓"新实"者或亦因袭大义，因又以三论相攻之结果

而于旧说有所修正欤？

《续高僧传·慧荣传》谓梁武帝大通年中，建初彭城咸宏《成实》。武帝天监中敕智藏于彭城寺讲《成实》。齐末梁初彭城慧开亦研《成实》，则先受《成实》及《阿毗昙》于法宠，而后听藏、旻二公经论者也。梁初建初寺明彻亦僧旻之弟子。然所谓大通年中在建初彭城盛弘《成实》者，当为乌琼、白琼二僧正。乌白二琼，并名宝琼。乌琼居建初，通《成实论》，物议所归。白琼居彭城，先学于法云而不浃，后师南涧仙师，凡讲《成实》九十一遍，撰《玄义》二十卷。讲文二十遍，有《文疏》十六卷。讲《涅槃》三十遍，制《疏》十七卷。讲《大品》五遍，制《疏》十三卷。余有《大乘义》十卷，《法华》、《维摩》等经并著《义疏》。

梁末至陈，《成论》盖弥满于南朝。在建业者，自龙光、庄严、建初、彭城以外，有警韶、道超、洪偃及慧峒乃其尤著者。至若江都，则有远法师，法申，惠命，（均在安乐寺）强法师，（乃智脱之师。当系智强。慧乘之祖叔，任广陵大僧正，善《成论》及《涅槃》，慧乘师之，见《续传》。）及解法师。（《续传》慧颐至江都又止华林，从《成论》名匠解法师听讲。华林应在江都。）在会稽，有法开。（柔次之弟子）

成实论之注疏

自刘宋至唐初，研究《成实论》者接轨。而其注疏亦最多，惟均佚失。故今日于《成论》师思想之内容，难得考见，有待于学者之搜讨。（常盘大定《还历纪念集》，境野黄洋有《成实大乘义》一文，稍有所说明，然犹甚简陋。）兹表列南朝《成论》注疏于下。北土注疏不多，无事另列，故亦附焉。

《成实论义疏》 宋僧导

《成实论义疏》八卷 宋道亮

《成实论大义疏》八卷 北魏昙度(上见《僧传》)

《成实论大义记》 梁智藏(见《中论疏记》)

《成实论义疏》 十四卷 梁智藏(吉藏《大乘玄论》言安城寺开公、安乐寺远子代作,得印可。或即《大义记》。)

《成实论义疏》四十二卷 梁法云(见《僧传》)

《成实论玄义》 十七卷 梁慧琰 (招提法师也。此据《中论疏记》。《续传》言智周讲《成论》小招提玄章云云。)

《成实论义疏》十卷 梁僧旻(见《广弘明集》)

《成实论类钞》二十卷 梁袁昙允(见《内典录》。此恐系钞经。)

《成实论玄义》二十卷 陈宝琼

《成实论疏》十六卷 陈宝琼

《成实论疏》数十卷 陈洪偃

《成实纲要》二卷 北齐灵询

《成实论钞》五卷 隋灵裕

《成实论疏》四十卷 隋智脱 (此乃文疏。脱并删正梁琰法师之《玄义》,见《续传》。)

《成实义章》二十卷 隋惠影(以上见《僧传》及《续传》)

《成实论疏》十卷 隋明彦

《成实论义林》 著者不知何人

《成实论玄记》 宗法师

《成实论疏》十六卷 元晓(晓或作瑜,以上见《东域传灯录》。)

《成实论章》 聪法师

《成实论义章》 宗法师

《成实论疏》 法法师

《成实论疏》 嵩法师(上见《中论疏记》。时代卷数均不明。)

般若三论之渐兴

宋初至梁，佛教义学，群集《涅槃》、《成实》。《般若》三论之研求虽未绝响，但在当时不见重视，讲之者稀，远非东晋可比。宋初僧导作《三论义疏》，竺道生注《小品》，作《二谛论》，其学当均受之什公。然前者以《成实》知名，后者因《涅槃》称圣。相传彭城僧嵩，初信《大品》，不信《涅槃》。（此据吉藏《中论疏》。即《僧传·道温传》之僧嵩，曾住中兴寺。）然此当即僧渊之师，即以《成实》流誉者也。（《僧传》谓其兼明数论，即指《毗昙》与《成实》。嵩晚年复信《涅槃》，亦见《中论疏》。）小山法瑶著《大品疏》，然亦以《涅槃》命家。此外宋代昙济作《七宗论》，当亦宗《般若》。僧庆、僧瑾均善《三论》。慧通制《大品疏》。然三师于世，无多影响也。（上均见《僧传》）

齐梁二代，《般若》三论，亦有学者。（齐之智林、玄畅、慧基、僧钟、慧次、僧印，梁之智秀、法通、昙斐，均见《僧传》。）然善者既少，仍不广行。此学之行，端赖摄山诸僧。摄山僧朗，始以《三论》命家。传其学于僧诠。僧诠传之兴皇法朗。兴皇法朗，在陈时大为时所重。弟子众多，其中隋之吉藏，遂使《三论》之学，重振于华夏。（日人所传之宗派史，谓三论之初祖为罗什，罗什传之道生，道生传之昙济，昙济传之河西道朗，道朗传僧诠，云云。所说在世代地域上均有抵触，毫无事实根据，且误以道生同时之河西朗即摄山僧朗，甚可笑。）而齐周颙作《三宗论》，梁武帝亲讲《般若》，均与此学之兴有甚大之助力焉。

般若三论与玄风

南朝重清谈雅论，剖析玄微，宾主往复，娱心悦耳。其在梁代，积习滋盛。《广弘明集》载广信王萧暎上晋安王（简文帝）书有曰：

不审比日何以怡神。披阅儒史，无乃损念。下官每访西

邮，备餐令德。仰承观瞩于章华之上，或听讼于甘棠之下。未尝不文翰纷纶，终朝不息。清论玄谈，夜分乃寐。春华之客，登座右而升堂。秋实之宾，应虚左而入室。文宗义府，于焉总萃。唯此最乐，实验兹辰。

当时朝野以清谈为乐事，于此可见。而其所谈资料，虽已兼取儒经。然其学风，不出玄理。《颜氏家训》论江左玄风，略曰：

洎乎梁世，兹风复阐。《老》、《庄》、《周易》，总谓三玄。武皇简文，躬自讲论。元帝召置学生，亲为教授，废寝忘食，以夜继朝。

至于陈世，玄风亦甚。（上俱见第十三章）迨隋灭江南，兹风始革焉。

三玄兴于晋代，而《般若》之学盛行。清谈盛于梁陈，而三论再起。三论再起，初得力于周颙。而周彦伦者，则纯然玄学家也。善文辞，工书法，乃周伯仁之裔，此已具有玄谈名士之资格也。筑室钟山，作隐舍，此仿清流之嘉遁也。其对王俭、萧惠开、文惠太子所问，辞极简劲，善于应变，乃效谈客之名答也。（均见《南齐书》本传，详上第十三章中。）而其清论入妙，兼擅玄理佛学，则尤为特色。《南齐书》云：“颙音辞辩丽，出言不穷，宫商朱紫，发言成句。每宾友会同，颙虚席晤语，辞韵如流，听者忘倦。兼善《老》、《易》，与张融相遇，辄以玄言相滞，弥日不解。”则俨然无愧当日支许。故其学问风格亦近乎东晋。《弘明集》载其《致张融书》有曰：

言道家者，岂不以二篇为主？言佛教者，亦应以《般若》为宗。

周氏既以《般若》为佛家之宗，故于佛家其他异义不无歧视。因之抒其所见，作《三宗论》。《三宗论》者，论二谛。二谛者，三论之骨干。而《成实论》亦有二谛之说。周氏之论旨，则在尊《般若》，而黜《成实论》师之学也。

《成实》之在齐代,已势力极盛。然竟陵文宣王,志好大乘,曾作《净名经疏》。其子巴陵王,并注《百论》。王见《成实论》太繁,乃于永明七年(公元489年)十月,招集僧人柔、次二公,于普弘寺讲《成论》,即座又请僧祐、智称讲《十诵律》,而令柔、次钞略《成论》为九卷。《祐录》十一载《略成实论记》云:

> 公(文宣王)每以大乘经渊深满,道之津涯,正法之枢纽。而近世陵废,莫或敦修。弃本逐末,表功繁论。故即于律座,令柔、次等诸论师,钞比《成实》。简繁存要,略为九卷。使辞约理举,易以研寻。

此所谓大乘陵废,必指性空典籍。(其余经论,颇见研寻故也。)繁论指数论名相事数之纷繁,而《成实》亦为数论之一。(周颙序明言《成实》为数论,《祐录》十一《诃黎跋摩传》后有注,亦以《成论》为数论。)文宣王痛于世人弃《般若》之本,而逐数论之末,故令删略《成实》,以省学者之精力。此则其意已轻《成实》重《般若》也。

钞《成实论》既竣,文宣教令周颙作序,(亦见《祐录》十一。此序乃周代文宣作。故文中未提及文宣令钞经事。)周序于轻《成实》重《般若》言之更显。始则言此论虽则"近派小流",(谓小乘之流)而"言精理赡,思味易耽。"(此言其便于学者)是以"今之学众皆云志存大典,(大乘之典)而发迹之日,无不寄济此涂。"(《成实》)次则曰:

> 顷《泥洹》、《法华》,虽或时讲。《维摩》、《胜鬘》,颇参余席。至于《大品》精华,师匠盖疏,《十住》渊弘,世学将殄。皆由寝处于论家,(谓数论《成实》之家)求均于弱丧。是使大典(大乘之典如《般若》等)榛芜,义种行辍。兴言怅悼,侧寐难安。

末则谓《成实》乃因其初学有功,亦不可废。故删赊采要,俾省学士之烦虑。

得使功归至典，其道弥传。《波若》诸经，无坠于地矣。

周氏结论特提《般若》(《波若》)，则其旨可知矣。

梁武帝雅好玄学，亲讲《老子》。对于《成实》虽未闻其非议。(参看《续传·法泰传》)然其学初重《涅槃》，后尊《般若》。自注《大品》，躬常讲说。观其所言，(《祐录·大品序》，《广弘明集·讲大品发题义》)于世人之轻疑《般若》，最所痛恨。《续高僧传·义解篇》曰："武帝注《涅槃》，情用未惬。重申《大品》，发明奥义。"(帝注《大品》后，其《涅槃》之学当有变，今不详。)《大品》或其最后服膺之学。(昭明太子亦谈二谛义，见《广弘明集》。)按帝原在竟陵王门下，其重大典，当已孕育于彼时也。及至陈世，玄风犹盛，三论更为流行。陈武帝偏好《大品》，尤敦三论。(语见《续传·法泰传》)文、宣二帝，亦推重三论学僧。(下详)《成实》之学，遂不能与之抗衡矣。

周颙、梁武与摄山僧

三论复兴之主角，为摄山诸师。三论之盛，在兴皇法朗之时。法朗之师为僧诠。僧诠之师，实为僧朗。僧朗之师，名法度。法度为黄龙人。江南人士谓燕为黄龙。僧朗为辽东人，二人故乡盖相接近也。南齐明征君遁迹摄山，刊木驾峰，薙草开径，披拂榛梗，结构茅茨。(语见江总持《栖霞寺碑》)法度南游，征君相与友善。将亡舍宅，请度居之。是曰栖霞寺。按当时有三法度。一何园寺法度，见于《高僧传·慧隆传》。一伪魏法度，见于道宣《僧传·道登传》。谓登学于彭城僧渊，后与同学法度北行至洛，此与慧皎载伪魏昙度之事相符，当是一人。(据《名僧传钞·宝唱书》第十七，有伪魏《法度传》。)一摄山法度，即僧朗之师也。(《高僧传》有传，亦见《名僧传》第二十二。)而度之师不知为何人。度备综众经，而不言以《般若》学见称。江总持碑，谓其"梵行殚苦，法性纯备。"《慧皎传》曰："时有沙门法绍，业行

清苦，誉齐于度，而学解优之。”或度并不以学见知。度信弥陀净土，讲《无量寿经》。有名之摄山无量寿石佛，即为度而凿。故僧朗虽为其弟子，而三论之学，未必出于度。关于僧朗之记载，以《高僧传》为最早。其文曰：

> 法度齐永元二年卒于山中。（江总持碑谓在建武四年，未知孰是。）春秋六十四。度弟子僧朗，继踵先师，复纲山寺。朗本辽东人，为性广学，思力该普。凡厥经论，皆能讲说。《华严》、《三论》，最所命家。今上深见器重，敕诸义士，受业于山。

据此则慧皎作书时，朗犹在世。《高僧传》止于天监十八年。朗之死在此年后。江总持《栖霞寺碑》谓梁武帝敕人受学，在天监十一年。其文曰：

> 先有名德僧朗法师者，去乡辽水，问道京华。清规挺出，硕学精诣。早成波若之性，夙植尸罗之本。阐《方等》之指归，弘中道之宗致。北山之北，南山之南，不游皇都，将涉三纪。梁武皇帝能行四等，善悟三空，以法师累降征书，确乎不拔。天监十一年，帝乃遣中寺释僧怀、灵根寺释慧令等十僧，诣山咨受三论大义。

栖霞寺创始于南齐永明七年，至天监十一年仅有二十三年。据“将涉三纪”一语，则僧朗南止建业，在立栖霞寺以前。（安澄《中论疏记》，引均正《玄义》第十，言朗原隐山阴会稽，后请至摄山。）　或在宋末齐初自北来。惟是否偕法度同来，则史阙文，不可妄断。至隋时吉藏章疏中，数次言及僧朗事迹而加详。如《大乘玄论》卷一曰：

> 摄山高丽朗大师，本是辽东城人。从北土远习罗什师义，来入吴土。住钟山草堂寺，值隐士周颙。周颙因就师学。次梁武帝敬信三宝，闻大师来，遣僧正智寂十师往山就学。梁武天子得师意，舍本《成论》，依大乘作章疏。开善亦闻此义，得

语不得意。

《二谛义》卷下,亦有此一段而较详。其末曰:

梁武(中略)本学《成论》,闻法师在山,乃遣僧正智寂等十人往山学。虽得语言,不精究其意。所以梁武异诸法师,称为"制旨义"也。

《中论疏》卷五曰:

次齐隐士周颙著《三宗论》。(中略)大朗法师关内得此义授周氏,周氏因著《三宗论》也。

吉藏所传,较梁释慧皎、陈江总持加详,而要点有三。(一)周颙从朗受学,因作《三宗论》。(二)梁武帝得其义而作《疏》。并开善亦闻朗义。(三)朗之三论学得之关中。日人境野黄洋于此均有所见,(见《支那佛教史讲话》下卷第一章)但推断未全精审。兹分论之。

周颙受学,作《三宗论》,事颇可疑。彦伦虽在钟山西立有隐舍,然实非隐士。其作《三宗论》,正官于建业。时有高昌郡沙门智林者,著《二谛论》。又注《十二门论》、《中论》,服膺空宗。闻颙将撰《三宗论》,与己意相符。但颙恐:"立异当时,干犯学众。"因"畏讥评",而欲中辍。因两次作书促之。(第一书略见《隆兴佛教编年》卷五,第二书见《僧传·智林传》,《南齐书·周颙传》。《广弘明集》亦载之。)其第二书有曰:

此义旨趣,似非初开。妙音中绝,六十七载。(《南齐书》作六七十载)理高常韵,莫有能传。贫道年二十时,便得此义。(中略)窃每欢喜,每与共之。年少见长安耆老,多云关中高胜,乃旧有此义。当法集盛时,能深得斯趣者,本无多人。传过江东,略无其人。贫道捉麈尾以来四十余年,东西讲说,谬重一时。其余义统,颇见宗录。唯有此途,白黑无一人得者。(中略)檀越天机发绪,独创方寸。非意此音,猥来入耳。

且欣且慰，实无以况。

周氏三宗义之来源，难可推知。然(一)山阴慧基，亦善《般若》。(《小品金刚》)周为剡令时，请讲说。(二)沙门玄畅，善于三论，为学者之宗。周氏在蜀在京，当与友善。(畅曾游建业及蜀中)畅死后并为之制碑文。(上均见《高僧传》)据此则颙早习闻《般若》三论，固不必其三宗之义即出于僧朗也。又法度与法绍并称为北山二圣。俱为齐竟陵王等所重。而绍又居于山茨精舍。山茨精舍者，即周颙就雷次宗旧宅所立之隐舍也。(周原与绍善，亦见《僧传》。《南齐书》谓颙休沐日常往山住。)据此则颙与度或有交游也。吉藏谓僧朗授周氏以其所学，乃在草堂寺，此亦即山茨也。惟智林书中，不但言此义(即《三宗论》义)"江左罕传"。且称其义出于"独创"。而周之与度，即有交游。然不闻度善三论。则《三宗》之义，似不即出于法度也。又《三宗论》不知出于何时。(《广弘明集》所载智林致颙书云，请写论本，赍之西还。则论作于林西去前不久。)按智林于宋明帝时至京师，周颙当时即亲近宿直。智林后还高昌，卒于齐永明五年。如《三宗论》作于永明中，僧朗当至建业不久。如在宋明帝时，则僧朗应犹未南来也。(《高僧传》谓法度于宋末至京师。《法华玄义释签》谓朗齐建武来江南。)因此周氏之义，似不出于僧朗也。

梁武帝得朗义作疏，则或有其事，而不免夸大。盖武帝曾注解《大品经》。所谓《疏》当即此。《祐录》载其《序》曰：

> 朕以听览余日，集名僧二十人，与天保寺法宠等，详其去取。灵根寺慧令等，兼以笔功。采释论以注经本。略其多解，取其要释。此外或据关河旧义，或依先达故语，时复间出，以相显发。若章门未开，义势深重，则参怀同事，广其所见。使质而不简，文而不繁，庶令学者，有过半之思。

《大品经注》作于天监十一年。(《广弘明集》陆云《御讲波若经序》)

正梁武遣僧十人从朗受学之时。而参赞之灵根寺慧令，江总持《碑》谓为十人之一。故所谓"关河旧说"，或即得之于僧朗。盖吉藏屡言其宗之学承关河旧说，而智林书中则谓江南殊少传者。（按陈慧达《肇论序》云，"达留连讲肆二十余年，未睹斯论"，可知陈世关河旧说，亦少传人。）梁武帝作《疏》时，智林周颙均已死，亦未闻别有精研关河旧说之人，则谓其所采，得之于僧朗，似乎近理。但梁武早重《涅槃》，于《成实论》未闻研求。（仅《续传·法泰传》言其"崇大论，玩《成实》"，似不可信。）惟大同年中曾敕智藏讲《成实》，（见《续传·智藏传》，当在大同年中。《大乘玄论》卷二，谓武帝敕开善作《义疏》，当即在此次讲席，令作疏。又简文帝在武帝时，为僧旻作《成实论疏序》。）则亦似无舍《成实》之事。至若开善与摄山僧朗为同辈，《续僧传》叙其学历甚详，未言其曾闻朗之义。则吉藏言武帝舍《成论》。开善闻朗义，均故为夸大之辞。

至谓僧朗得三论之学于关中，则有可疑。而后人误以河西道朗、辽东僧朗为一人。（日本僧人所述三论宗传授史有此误解）或且谓此学得之于敦煌郡之昙庆法师。（日人安澄《中论疏记》）因谓关河者，乃关中与河西，（亦安澄说）则为谬见。盖关河一语，本指关中。（如《宋书·武帝纪》："奉辞西旆，有事关河。"《范泰传》："关河根本既摇。"《南齐书·王融求自试启》："汉家轨仪，重临畿辅，司隶传节，复入关河。"均可证。）关河旧说，即罗什及弟子肇影诸公之学。僧朗于齐梁之际，复兴三论。其远凭右说，理无可疑。但系得之师传，抑仅就旧籍抉择发明，则不可考。智林致周颙书中，谓关中旧有此义，后妙音中绝。则朗即有师授，不必即在关中。然吉藏屡次申言僧朗之学得自关中，并言梁武帝舍弃《成论》，而开善亦闻此义，则疑别有用意。此不可不先明乎摄山三论之发达，及其与《成实》学者之争执。

三 宗 论

周彦伦之《三宗论》,乃三论学者对《成论》下攻击之第一声也。《高僧传》云:"智林申明二谛义,有三宗不同。时汝南周颙,又作《三宗论》,既与林意相符,深所欣慰。"《隆兴佛教编年通论》卷五云:"时京邑诸师,立二谛义,有三宗,宗各不同。于是汝南周颙,作《三宗论》,以通其异。"(此与《僧传》所言稍异) 据此则《三宗论》者,论当时二谛诸义有三宗不同也。《通论》又载智林与颙书有曰:"《三宗论》钩深索隐,尽众生之情。廓而通之,尽诸佛之意。"而周颙答张融书(《弘明集》)有曰:"是吾《三宗》鄙论,所谓取舍驱驰,未有能越其度者也。"据此则周之论,不但会合当世诸说,而且亦自谓尽摄一切佛学也。《南齐书·周颙传》云:

> 著《三宗论》立"空假名"。(第二宗)立"不空假名"。(一宗)设"不空假名",难"空假名"。设"空假名",难"不空假名"。"假名空",(三宗)难二宗。又立"假名空"。(此言假名空宗,乃并难前二宗。因难二宗,而又立假名空也。又最后五字,疑原在"立不空假名"句下。)

据此则斯论由浅入深,而三宗则最胜义,为前二宗所不及也。又《般若》《中观》,畅言二谛中道。此外则《成实论》,亦以此义为其学之骨干。(盖此论本小乘部人受大乘中观之影响而作也)而《中论疏记》卷上有曰:

> 有人传曰,依均正《玄义》者,"空假名","不空假名",(即前二宗)俱是《成实》师。(现均正书已残缺,故无此说。)

据此则斯《论》前二宗者,《成实》师说。而周颙乃据其所信之三宗难之也。然则第三宗(即假名空)者,当为《般若》三论之正说也。

吉藏《大乘玄论》卷一云:

次周颙明三宗二谛，一不空假，二空假，三假空。

吉藏《二谛义》卷上亦言及三宗，次序相同。而其《中论疏》亦云：

次齐隐士周颙著《三宗论》，一不空假名，二空假名，三假名空。

可见斯论，先叙不空假名，次空假名，后乃述假名空也。

"不空假名"又称为"鼠喽栗义"。（又名"不空二谛"或"不空宗"）《大乘玄论》卷一云：

不空假名者，但无性实，有假世谛不可全无，为鼠喽栗。

均正《大乘四论玄义》卷五云：

或云虽得第一义，犹不失世谛。但世是假，无复有实，如鼠喽（原作娄）栗也。

此第一宗乃谓法无自性，（此谓得第一义）但有假名。（此谓不失世谛）但世谛因无自性故是假而无实。此则虽言"自性"空，而不空"假名"。故吉藏《二谛义》解曰：

鼠喽栗二谛者，经中明色色性空。彼云色性空者，明色无定性，非色都无。如鼠喽栗，中肉尽，栗犹有皮壳，形容宛然。栗中无肉，故言栗空。非都无栗，故言栗空也。即空有并成有也。

《中论疏》亦云：

不空假名者，经云，色空者，此是空无无性实，故言空耳，不空于假名也。以空无性实，故名为空，即真谛。不空于假，故名世谛。晚人名此为鼠喽（原亦作楼）栗义。

又《中论疏记》亦云：

又均正《玄义》第三云，不空二谛者，不坏假名，而说诸法实相，明诸法无自性，故所以是空。而自不无诸法，假名可以为有。（下略）

此宗但空色之自性，而不空其宛然之相。(即假名)色之性空，而假名是有。真谛空而世谛不空。此与晋时即色宗所谓"色无自性，虽色而空"之义相同。故吉藏谓此"空性而不空假，与前即色义无异也"。(即色义详前第九章中)

按一切有部谓法体实有，《成实》主无体而有相，大乘《般若》乃言体相皆空。此不空假名，空自性而不空假名，疑出于《成实》之说。其《论门品》曰：

论有二门，一世界门，二第一义门，以世界门故说有我。(中略)第一义门皆说空无。

其《灭法心品》云：

五阴实无，以世谛故有。所以者何？佛说诸行尽皆如幻如化。以世谛故有，非实有也。

凡此诸言，疑《成实论》师常引之为第一义空、世谛是有之根据。故慧远《大乘义章》卷一《二谛门》中言，二谛义可分四宗。(此四宗亦见于《中论疏》一所引旧《地论》师之说)其第二为破性宗。(破性宗者即谓法无自性。其第一宗毗昙人说，名立性宗，即谓诸法各有体性。)

其释曰：

言破性者，小乘中深宣说诸法虚假无性。……法虽无性，不无假相，此宗当彼《成实论》也。

又曰：

第二宗中，因缘假有，以为世谛。无性之空，以为真谛。

此所述《成论》师言，恰合不空假名之宗也。

安澄《中论疏记》云：

《山门玄义》第五卷云，第三("三"字疑误)释显亮《不空二谛论》云，《经》曰："因缘诸法，有佛无佛，性相常住"，岂可言无哉？而《经》云"诸法空"者，所谓内空无主。以无主诸法，名世

谛。诸法无主,是眞谛。此即数部三藏意,明事理二谛。以三集无为(谓蕴处界之三聚有为也。此作“无为”,乃误字。)为俗谛。其中十六眞理,(谓苦谛之苦无常空无我,集谛之因集有缘,灭谛之尽止妙出,道谛之道如迹乘,此即十六圣行。)

《山门玄义》所述显亮之说,谓法无主故空。而无主之法,则非无有。其义与前述相同。显亮者,《高僧传》谓何园寺慧亮,本名显亮。(安澄即如此解)但所言似误。查北多宝寺道亮法师,因性刚忤物,遂显于众,被徙南越。疑因此道亮遂被称为显亮。道亮著《成论疏》八卷,(按道亮或即《涅槃集解》之僧亮。《集解》三十八引僧亮有曰:“法从缘得,以无性名空也。”意亦与上义相合也。)为最早《成实》师之一。复按《名僧传抄》,宋僧觉世善《泥洹》《大品》,立二谛义,以“不空假名”为宗,与慧整齐名。(整善三论,二人均见《僧传·道猷传》。)则研《般若》者,宋时曾立此义也。又《玄义》谓不空假名宗即数部三藏事理二谛。按《大乘义章》一所述之毗昙宗二谛,谓事理相对。事为世谛,理为真谛。事谓阴界入,理谓十六圣谛,即所谓数部三藏之事理二谛也。但《义章》又言此宗说诸法各有体性。(安澄书卷一,解《中论疏》地论师四宗说,乃谓毗昙宗言“法无自性”云云。但毗昙是一切有部。一切有者即言一切诸法皆有自性。安澄之言误。)是不主张法无自性,与不空假名宗不相合也。

“空假名”宗,又称为“案苽义”。(又名“空有宗”或“空有二谛义”。有,谓假名。)《大乘玄论》卷一云:

第二空假名,谓此世谛举体不可得,若作假有观,举体世谛;作无观之,举体是眞谛。如水中案苽,(原作“瓜”,下同。)手举苽令体出,是世谛;手案苽令体没,是眞谛。(《四论玄义》卷五,《三论略章》,均有此文而较略。)

此宗持诸法假名而有,是俗谛。然体性不可得,故无,是真谛。以俗真相对,而解有无,此义亦《成实论》中所常见。如曰:“说四大,

四大所因成者，四大假名故有。”(《色名品》)“故佛于假名中，以四大为喻，故是四大义”。(《明本宗品》)“五阴实无，以世谛故有”。(《灭法心品》)“如经中说诸法，但假名字。假名字者，所谓无明因缘诸行，乃至老死诸苦集灭。以此语故，知五阴亦第一义，(真谛)故空”。(《灭法心品》)此均以法假名有，而第一义则空。查《成实》此意，乃主分析空，即言诸法因缘所成，若分析诸缘求之，则体不可得，故空。如吉藏《二谛义》卷上云：

> 次《成论》……明诸法有，为世谛。折(应作“析”，下同。)法空，为第一义谛。

故吉藏《中论疏》云：

> 空假名者，一切诸法，众缘所成，是故有体，名为世谛。折缘求之，都不可得，名为眞谛。晚人名之为案(原作安)苽二谛。苽沈为眞，苽浮为俗。难曰，前有假法，然后空之，还同缘会，故有“推散即无”之过也。

缘会者，指晋于道邃之缘会宗。(已见前第九章。安澄引《山门玄义》，谓于道邃、支道林均“空有宗”，旧名此师为案苽义云云，谓支道林属此宗实误。)因缘假有，推散即无，是则假有时非无，而无时非有。故后人斥为案苽义。《中论疏记》云：

> 均正《玄义》第三云，《山门》等目名“空有二谛”，为案苽二谛。明苽沒之时，举体幷沒。若出之之时，举体幷出。出时无沒，沒时无出。何异明(原作“时”)空之时无纤毫之有，明有之日无纤毫(原夺“纤”)之空。

夫谓俗谛假有，真谛空无。分谈二谛，是不知相即义。周颙与张融论佛道优劣，仅许道家“知有”“知无”，而不能“尽有”“尽无”。盖只许《老子》属于第二宗。其致张书有曰：

> 夫有之为有，物知其有。(知俗谛为有)无之为无，人识其

无。（知眞谛为无）老之署有题无，无出斯域。是吾《三宗》鄙论，所谓取舍驱驰，未有能越其度者也。（世俗之谈不出前二宗。而老子为最高。）佛教所以义夺情灵，言诡声律，盖谓即色非有，故擅绝于群众耳。（佛义又在老子之上）

周颙以后，三论宗师谓开善二谛义，亦为空假名。《大乘玄论》卷一曰："空假者，开善等用。"开善亦号为《成论》大师也。其说散见于三论宗旧籍，且多评其为分理为二。如《玄论》卷二，明三种中道，而谓开善义为真俗合中道。并引开善《义疏》（此乃安城寺开公、安乐寺远子代作，十四卷，吉藏未言其为何经义疏，但据其据前文有成实中道云云，此乃《成论疏》。）语曰：

> 二谛中道云何谈物耶？以诸法起者，未契法性也。既未契，故有。有则此有是妄有。以其空，故是俗也。虚体即无相，无相即眞也。眞谛非有非无而无也。以其非妄有，故俗虽非无，非无而有，以其假有故也。与物举体即眞，故非有。举体即俗，故非无。则非有非无，眞俗一中道也。眞谛无相，故非有非无眞谛中道也。俗谛是因，假即因，非即果，故非有。非不作果，故非无。此非有非无，俗谛中道也。（参看均正《玄义》五，《明中道》条。）

智藏言有三种中道。俗谛体虚，而是妄有。（妄有故非无而有，亦即假有。）真谛无相，而非妄有。（故曰非无而无也）体虚是妄，无相非妄，二谛相对，于是合则有真俗一中道。分则有真谛中道，与俗谛中道。而谓虚是俗理，无相是真理。既为二理，即是二物。（此吉藏破开善语）不知中道即"一如"义，即"相即"义。必须真而不逆俗。非去有（假名）而存空。（实相）如言"举体即真"，则似去有而存空。言"举体即俗"，则顺俗而逆真。故犹之苽沈举体没，苽浮举体出也。

智藏所谓真俗一中道者，乃谓二谛一体。一体乃言相即。（《玄

论》卷一,《玄义》卷五。)周颙之论,亦明二谛以中道为体。(《二谛义》卷下)吉藏谓三论师自始即用此义。(《玄论》一论谛体,及《二谛义》下。)故吉藏又曾谓开善用假名空义。如《二谛义》下曰:

> 次周颙明三宗二谛,一不空假,二空假,三假空。野城寺光大法师,(未详)用假空义。开善亦用,用中最不得意者。(吉藏《玄论》一,《二谛义》下,均谓开善曾闻《山门义》,然得语不得意。)

因开善与山门用语相同,而义实相异。故吉藏屡辩之。(《二谛义》下,破之尤详。)兹就二事,以明其义。一问曰,若用中道为体,则中道为是二摄,为是二谛外物。答曰,开善明二谛摄法尽。(庄严则明佛果涅槃出二谛外,此见《二谛义》卷下。)中道终是一无名无相,还是二谛摄(上见《玄论》一,明谛体。)因此中道如是真则非俗。(俗则非真)是亦即真谛为体。如真谛为体,则真俗相对而失中道。(此见《二谛义》下)二开善序云,谛者一真不二之极理。此似指谛为理。谛如为理,则俗理非真。真理非俗,是仍为二理。不知二谛实是教,因对二见根深之众设此教。故二谛乃以表不二之理。如指指月,意不在指,意令得月。(此见《二谛义》下)因其是教,故唯一实谛,方便说二。如唯一乘,方便说三。(此见《玄论》一)故开善虽言相即,而实分真俗有无为二,亦如《老子》虽"知有""知无",而仍终是案茋义也。

按吉藏《中论疏》,谓晚人名不空假名为鼠喽栗,空假名为案茋。安澄《疏记》释曰:"晚人者,僧诠师也。"又澄引均正《玄义》第三云,山门等目名空有二谛,(指空假名)而谓山门亦指僧诠。(亦见《疏记》)又澄引《山门玄义》(据安澄所言,《山门玄义》似即兴皇法朗所作。)云,旧诺空假名为案茋义。则摄山诸师,僧诠道朗,尝引《三宗》而加批判。安澄《疏记》中并有曰:

> 问均正《玄义》以周颙为不空二谛,(安澄曾引均正谓"不

空假名即周颙义”云云。)今何名假名空耶?(何以名周颙义为假名空)答有人传云，均正《玄义》约未了时义而言。今约已了时义而言。“今”谓准《山门玄义》，释显亮师名为不空假名义，于法邃名为空假名。周氏名为假名空，此得理说，故以为第三也。

此言周氏之前二宗为未了时义。第三宗为得理，为已了。亦可见周氏之论，由浅入深，而以第三宗假名空为佛家之正义也。

“假名空”乃持业释。假名故空。空故假名。空假相即，乃周颙之所以难前二宗。第一宗法自性空，犹存假有，故失相即。第二宗空则无相，假则妄有，析而为二，亦失相即。又空假相即，乃周颙之所以黜老氏。张融致周书有曰：

法性虽以即色图空。(佛教)虚无诚乃有外张义。(老子)

张少子意谓佛家法性即色是空，体用一如。老子诚于“有”外别张无义。(义者，宗也。谓老氏未明言体用不离，似于有外另张无之宗极也。)二者诚有差别。但少子又谓老氏非不知即色即空。不过人情恒滞于有，故且不先言即色，而渐因有以尽无。故其书又曰：

直以物感既分，应物难合，令万象与视听交错，视听与万象相横，著之既已深，却之必方浅。所以苦下之翁，且藏即色，顺其所有，不震其情，尊其所无，渐情其顺。及物有潜去，人时欲无。既可西风昼举而致南精，夕梦汉魂中寐，不其可乎!

周之答书有曰：

苦下之藏即色，信矣斯言也。更恐有不及于即色，容自托于能藏。

其意直以为老氏之藏即色，乃因未悟于即色即空，即体即用。故托言能藏，以自讳饰。而

佛教之所以义夺群情，言诡声律，盖谓即色非有，故擅绝

于群家耳。

即色非有,则不外有,亦不外无。(周氏曰老氏之神地悠悠,自悠悠于有外。)有无相即,故体性尽无,而亦尽有。(尽者,完也,备也。)固非仅于有则知其为有,无则识其为无也。故周氏复书又有曰:

尽有尽无,非极莫备。(至极之体,并尽有无。即于尽有,并亦尽无。)知无知有,吾许其道家。唯非有非无之一地,道言不及耳。(并尽有无,则非有非无。)非有非无,三宗所蕴。(此谓第三宗乃言非有非无)傥赡余虑,唯足下其盼之。

由此言之,周氏之第三宗,谓诸法非有非无,不存空以遣有,亦非坏假以显实,盖即僧肇之学。故吉藏《中论疏》云:

第三假名空者,即周氏所用。大意云,假名宛然,即是空也。寻周氏假名空,原出僧肇《不真空论》。《论》云:"虽有而无,虽无而有。虽有而无,所谓非有。虽无而有,所谓非无。如此即非无物也,物非真物也。物非真物,如何而物。"肇公云:"以物非真物,故是假物。假物故即是空。"大朗法师关内得此义,授周氏。周氏因著《三宗论》也。

僧肇所谓之不真空,亦持业释。不真故空,空故不真,周颙之"假名空"一语,与之同义。故《大乘玄论》曰:

假空者……虽空而宛然假,虽假而宛然空,空有无碍。

空有无碍,故非有非无,而不偏于有,不偏于无。故《中论疏》又曰:

大朗法师师周颙二谛,其人著《三宗论》云,佛所以立二谛者,以诸法具空有二所以不偏,故名中道。

此所言虽简略不显豁,然证之上来所言,则相即故不偏,是亦中道义,故二谛以中道为体也。

推周氏之意,本性空寂,无名无著。世人著有,固为有失。若人著无,亦未为得。惟释迦究竟义,乃无所著,乃为大圣。其致张

少子书有曰：

> 但纷纷横沸，皆由著有。近道沦俗，兹焉是患。既患由有滞，而有性未明。矫有之家，因崇无术。有性不明，虽则巨蔽。然违谁尚静，涉累实微。是道家之所以有裨弘教，前白所谓"黄老实雄"者也。王、何旧说，皆云老不及圣，若如斯论，不得影响于释宗矣。

据此则老氏矫有，因崇空无，（佛家则言空以遣有，非去有以存空。）虽不及圣，而有裨世道。然则周颙作论，对于前二宗，当亦非完全抹杀，而有所称许。然体用兼备，则只许第三宗耳。

三论之盛及与《成实》之争

《成实》之学，南朝最盛。罗什虽传译，而非其宗义。其后当以义近大乘，并便初学，故渐流行。其初约可分为二系。一为寿春僧导。一为彭城僧嵩及法迁。综计南北朝研五聚者，泰半出寿春、彭城二系。导、嵩二师俱在宋时。继之者有齐之柔、次二公，梁之开善、庄严、光宅三大法师，（《续传・义解篇》论云，三大法师云旻藏者，方驾当涂，复称僧杰，挹酌《成论》，齐骛先驱。）陈之建初、彭城二名德。《成实》之势力，弥满天下，而尤以江左为尤甚。至若《般若》三论，罗什宗旨所在，则宋齐二代，罕有传者。（见前）齐竟陵王已见当时大乘陵废莫修。"弃本逐末，丧功繁《论》"。周颙作序，亦痛惜时人"寝处于论家，求均于弱丧"。而梁武帝《大品经注序》所言，亦可与此相发明。

> 顷者学徒，罕有尊重。（谓《大品》）或时闻听，不得经味。帝释诚言，信而有徵。此实贤众之百虑，菩萨之魔事。故唱愈高，和愈寡，知愈希，道愈贵。致使正经沈匮于世，实由虚己情少，怀疑者多。

周颙服膺重玄，推尊空论，与时流异趣。其作《三宗论》，即在破斥

《成论》,为三论、《成实》相争之先导。然观其自知"立异当时,干犯学众",又"畏讥评",至欲中辍,则当时《般若》正宗之衰,而《成论》则炙手可热,可以想见也。

然三论之兴,实由摄山诸师。僧朗未闻有著述,而于三论当有独到。僧朗之师法度,已称"备综众经"。而僧朗则称"为性广学,思力该普,凡厥经律,皆能讲说"。其于博学外,必于教义有所开发。故梁武敕僧受业。后人称为摄山大师。(安澄云:言摄山大师者,指道朗师〔即僧朗〕是根本故也。)陈江总持入栖霞寺,见有朗(僧朗)诠(僧诠)二师、居士明僧绍、治中萧眎素图象。(《广弘明集》江总《入栖霞寺诗》)明僧绍显誉于齐代。(《南齐书》五十四)萧眎素擅名于梁室。(《梁书》五十二。眎素乃思话之孙,好学能清言,士人敬之。)并遁居于摄山。江氏《栖霞寺碑》曰:

> 南兰陵萧眎(原文无"素"字)幽栖抗志,独法绝群。遁世兹山,多历年所。临终遗言,葬法师墓侧。

夫明僧绍舍宅为法度立寺,梁武帝使人入山受朗之学,而萧眎素命葬僧朗墓侧,其钦佩之忱可知。故摄山僧朗,隐居摄山虽数十年,然因重兴几绝之学,已为人所注目也。

且僧朗不但重振三论。抑并大弘《华严》。盖觉贤译六十卷,巨部罕有精者。宋代虽有法业、玄畅,以斯经驰誉。然隋、唐《华严》大盛,且演为一宗者,则北方不得不归功《地论》诸师,南方亦颇得力于三论学者。摄山僧朗,《高僧传》本谓其"《华严》、三论,最所命家"。《续高僧传》,谓僧诠亦讲《华严》,法朗从之学。而嘉祥大师《华严经游意》亦谓江南梁代三大法师不讲此经。陈时建初彭城亦不讲。建初晚讲,就长干法师(三论宗智辩也)借《义疏》。彭城晚讲,不听人问未讲之文。(按上五师均研《成实》。吉藏于此,盖讽之。)而讲此经,起自摄山,实盛一时。其后兴皇法朗,继其遗踪,大弘兹典。而

嘉祥大师，固亦曾讲《华严经》数十遍也。

僧朗虽一身有关于三论、《华严》二学之兴隆。然仍仅驰名山原，未履京邑。其时在都城为时所最重者，仍属他宗。如开善智藏善《涅槃》而亦《成实论》之大家也。常直上正殿，踞法座，指斥梁武帝。其睥睨一世之概，固非隐遁摄山者所能望也。僧朗之后，弟子僧诠仍隐摄山，居止观寺，（《中论疏记》引《述义》云，摄山内有止观寺。又引《均正玄义》十谓道朗〔即僧朗〕在止观寺行道。又《均正玄义》称诠为栖霞寺师。则朗、诠均曾居此二寺。）因称曰山中师，（但安澄谓兴皇法朗亦有此称）或曰止观诠。初受业朗公，（《二谛义》下云，"山中法师之师，本辽东人。"）玄旨所存，唯明《般若》《中观》。（安澄引《大品疏》云：止观师六年，在山中不讲余经，唯讲《大品》。又《中论疏》云，山中大师以《中论》为《般若》之中心。又安澄引《涅槃疏》"山中师不讲《涅槃》，学士请讲，不许。"）顿迹幽林，禅味相得。（上文见《续传·法朗传》）其从朗学，不知在何时。据《法华玄义释签》云：

> 高丽朗公至齐建武来至江南，难《成实》师。（中略）自弘三论。至梁武帝敕十人止观诠等令学三论。九人但为儿戏，唯止观诠学习成就。

此言僧诠受学在天监十一年。然此段自据吉藏所传而更有附益，非必事实。按据《高僧传》，法度卒于齐永元二年（或建武四年），僧朗继纲山寺。僧诠受业，当在此后，即齐末梁初也。诠公弟子数百中，有四人称为四友。所谓"四句朗，领悟辩，文章勇，得意布"是也。（《法华玄义释签》谓"伏虎朗，领悟辩"。此四人外，诠弟子有慧峰，住栖霞寺，志研律部。）其所讲为《智度论》《中论》《百论》《十二门论》并《华严》《大品》等经。当甚有声于时。道宣《僧传》谓"摄山诠尚，直辔一乘，横行出世"。又谓"大乘海岳，声誉远闻"。其弟子兴皇法朗再传弟子嘉祥吉藏，均常举山门义。（其后茅山大明法师承兴皇遗嘱，因亦称山门之致，参看《续传·法敏传》。）如《二谛义》卷中，吉藏引法朗说而申明曰：

弹他释非，显山门正意。弹他者，凡弹两人，一者弹《成论》，二斥学三论不得意者。（或指中假师之智辩）

法朗曾作《中论疏》，或称为《山门玄义》。其所谓山门正意者，即当承止观诠所说也。（按《二谛义》卷下有曰，今山门释者即四节明并观义。而解释四节，则引山中师说，可证山门义即诠义也。）山中师，则上承摄山大师僧朗之义。而观其斥鼠喽栗及案苽义，则尝采《三宗论》之说而弹《成论》也。

止观僧诠，顿迹幽林，唯明《中观》。弟子法朗，先住山中，后住扬都兴皇寺。慧勇住大禅众寺。智辩住长干寺。自此而三论之学，出山林而入京邑。止观诠弟子慧布则继居山寺，亦为名僧。布颇重禅悦，曾游北土，见邈禅师及禅宗二祖慧可。凡摄山之禅法及其与禅宗关系，当于第十九章述之。法朗大师住扬都时，对于当世学说，想直言指摘。故《中论疏》有曰："大师何故斥外道，批《毗昙》，排《成实》，呵大乘耶？"《陈书》载傅縡笃信佛教，从兴皇受三论。时有大心暠法师，因弘三论者雷同诃诋，恣言罪状，历毁诸师，非斥众学，爰著《无诤论》箴之。縡乃作《明道论》，用释其难。《无诤论》曰："摄山大师（此指僧朗。若僧诠则已斥《成论》，不可言无诤。）诱进化导，则不如此。即习行于无诤者也。"此当叙僧朗也。又曰："导悟之德既往，淳一之风已浇。竞胜之心，阿毁之曲，盛于斯矣。"此当叙兴皇及其党徒驳斥当时流行之学也。傅縡答曰：

摄山大师，实无诤矣。（中略）彼靜守幽谷，寂尔无为。凡有训勉，莫匪同志。从容语嘿，物无间然。故其意虽深，其言甚约。（上叙僧朗）今之敷畅，地势不然，处王城之隅，居聚落之内。（此谓法朗住建阳门外兴皇寺。按《僧传·道猛传》，太始初宋明帝立寺，令猛纲领。则此寺原为《成实》师所居，今为三论人所住也。）呼吸顾望之客，唇吻纵横之士，奋锋颖，励羽

翼，明目张胆，拔坚执锐，骋异家，衔别解，窥伺间隙，邀冀长短。与相酬对，辀其轻重，岂得默默无言，唯唯听命？必须犄摭同异，发摘玼瑕，忘身而弘道，忤俗而通教。

兴皇大师，号称“伏虎”，盖英挺之士。如《百论疏》曰：“大师每登高座，常云不畏烦恼，唯畏于我。”可见意气之雄杰。其所争辩，首斥者为《成实》。故傅縡论有曰：“《成实》、三论，何事致乖？”（据此语则大心暠法师或成论家也）而《三论游意义》曰：“《成实论》师云，三论师不得破《成论》。三论师云，得破也。”《大乘玄论》卷五述其师读《中论》，遍数不同，形势非一，乃为略出十条。此中第八，为区分“诃梨所造，（成论）旃延之作”。盖《成实》小乘，而托谈空名，极易乱大乘中观之正义，故须“区分”也。再则齐梁以来，《成实》最为风行，实三论之巨敌。周颙嫉之于前，法朗直斥于后。而三论之学，传至法朗，势力弘大。兴皇讲说，听者云会。挥汗屈膝，法衣千领，积散恒结。每一上座，辄易一衣。帝王名士，（傅縡以外，孙玚亦常听讲，均见《陈书》。）所共尊敬。慧勇登太极殿讲说，百辟俱陈，七众成萃。（奉陈文帝敕讲，见《续僧传》。）徐陵讲《大品》于京师。（《陈书》二十六后主在东宫，令陵讲《大品经》，义学名僧，自远云集。）月婆首那译《胜天王》于江州。（《开元录》七陈天嘉六年译初出）而三论之盛行，亦由帝王之特为好尚。（陈武帝与《般若》三论关系见《续传》法朗、慧布、慧晅传，又《法泰传》。文帝见慧勇、宝琼传。后主见法朗、慧布传中。）至是三论、《成实》，势均力敌。争斗之烈，迥异寻常。《续高僧传》载唐初灵睿，（曾受学于安州慧暠，即兴皇三传弟子。）在蜀弘三论。“寺有异学，《成实》朋流，嫌此空论，常破吾心，将相杀害”。可见倾轧之急。夫《成论》师先既睥睨一时，对于复兴之三论，自力加排斥，指为立异。故法朗因不得不于斥破之外，申明罗什之统系。故吉藏略出师意十条之六曰：

六者，前读关河旧序，如影睿所作。所以然者，为即世人

云,“数论前兴,三论后出”,欲示关河相传,师宗有在,非今始构也。

《涅槃经游意》曰:

大师云:今解释,此国所无,汝何处得此义耶?云禀关河,传于摄岭。摄岭得大乘之正意者。

吉藏章疏破斥《成论》之处,指不胜屈。而一方又引肇影古说,以证其宗之出于关河。其《大乘玄论》卷三曰:“学问之体,要须依师承习。”《百论疏》卷一曰:“若肇公可谓玄宗之始。”(可见吉藏时无日本所传以道生为三论宗初祖之说)欲示三论之学,南国所无。故言周颙作论,梁武造疏,开善立说,均得之僧朗,以明斯学为摄山统系所独得。欲示关河相传,师宗有在,故言高丽大师传法关中,以徵实其正统。(此诸项传说在嘉祥以前必已流传。其中不合事实处不必即嘉祥伪造。嘉祥但采取故说,以为证耳。)学理争执,论及正统,宗派之发生,肇于此矣。

兴皇法朗及其门下

兴皇法朗,(《续传》亦作道朗。《陈书·傅绛传》作慧朗。)俗姓周氏,徐州沛郡沛人也。梁大通后,在建业就大明宝志禅师受诸禅法,兼听此寺象律师讲律本文。又受南涧寺仙师《成论》,竹涧寺靖公《毗昙》。后又于摄山止观寺僧诠法师受四论及《华严》《大品》等经。此后专弘龙树宗风。陈武帝永定二年十一月奉敕出山。(《二谛义》上有“师曰:我自出山以来”云云。)入京住兴皇寺,镇讲相续。《华严》《大品》,四论文言,往哲所未谈,后进所损略。朗皆指擿义理,徵发词致。故能言气挺畅,清穆易晓。众常千馀。阐前经论,各十馀遍。以宣帝太建十三年九月二十五日中夜迁神,年七十五。(安澄《中论疏记》引《述义》云皇兴石志曰陈大兴〔实太建〕十三年辛丑九月丁未朔二十六日王宇法师〔未详〕迁神,年七十五,其月二十八日砭〔原作定〕于江乘〔原作垂〕星落里摄山之西岭。)是年

亦即隋开皇元年也(公元581年)。

法朗教人宗旨,散见吉藏著述中。其《胜鬘经宝窟》中有曰:

家师朗和上,每登高座,诲彼门人。言以不住为端,心以无得为主。故深经高匠,启悟群生。令心无所著,三世诸佛,敷经演论。常云:皆令众生心无所著。所以然者,以著是累根,众苦之本。以执著故,起决定分别。定分别故,则生烦恼。烦恼因缘,即便起业。业因缘故,则受生老病死之苦。有所得人,未学佛法,从无始来,任运于法,而起著心。今闻佛法,更复起著。是为著上而复生著。著心坚固,苦根转深,无由解脱。欲令弘经利人及行道自行,勿起著心。

《中观论疏》卷五,申明朗师对八不(不生亦不灭。不常亦不断。不一亦不异。不来亦不出。)**之解释。**

师云:标出八不,摄一切大小内外有所得人。心之所行,口之所说,皆堕在八事中。今破此八事,即破此一切大小内外有所得人。故明八不。所以然者,一切有所得人,生心动念,即是生。欲灭烦恼,即是灭。谓己身无常,为断。有常住可求,为常。真谛无相,为一。世谛万像不同,为异。从无明流来,为来。返本还原出去,为出。裁起一念,心即具此八种颠倒。今一一历心观此无从,令一切有所得心毕竟清净。故云不生不灭乃至不来不出也。师常多作此意,所以然者,为三论未出之前,若《毗昙》《成实》有所得,大乘及禅律师行道苦节如此之人,皆是有所得。生灭断常,障中道正观。既障中道正观,亦障假名因缘,无方大用。故一向破洗,令毕竟无遗,即悟实相。既悟实相之体,即解假名因缘无方大用也。

朗在兴皇,听者常千。门人来自远方,复散往四处弘化。朗公曾语弟子真观曰:"吾大乘经论,略已宏通。而燕、赵、齐、秦,引领翘足。

专学虽多，兼该者寡。”可见朗已有行化北方之意。及隋统一宇内，其徒分布天下。今所知之名僧亦不少。可见当陈至唐初，三论因兴皇诸师之弘化，其势力方大也。兹表列其门下现所知者之年代地域于下：（白衣学士有傅縡、孙玚，均见《陈书》。）

僧名	卒时	生地	游地	住寺	所学
罗云	大业十二年	松滋	金陵	荆州龙泉寺	四论
法安		枝江	金陵	荆州等界寺	《中观》《涅槃》《成实》
慧哲	开皇十七年	襄阳	金陵	襄州龙泉寺	三论、《涅槃》《成实》
法澄	大业初	吴郡	金陵 江都	长安日严寺	三论
道庄	大业初	建业	洛阳	长安日严寺	四论、《法华》《成实》
智矩	大业二年	吴郡	金陵 江都	长安日严寺	四论、《大品》
慧觉	大业二年	金陵	金陵	江都白塔寺	四论、《大品》《涅槃》《华严》
明法师			金陵	茅山	三论
小明法师				苏州永定寺	《华严》《大品》
旷法师				婺州永安寺	四经、三论
智锴	大业六年	豫章	金陵	庐山大林寺	三论、禅法《法华》等
真观	大业七年	钱塘	金陵	杭州灵隐天竺	三论、《法华》《涅槃》

僧名	卒时	生地	游地	住寺	所学
吉藏	武德六年	金陵	金陵 会稽	长安延兴寺	四论、《法华》《大品》《华严》《涅槃》等

兴皇弟子之分布，首在长江上下游。后南盛于浙江，北盛于关中。罗云、法安，史载其各有入室弟子十人。（罗云弟子嵩法师，见《珠林》三九《河东寺》条。）但影响较著者，当推慧哲、智炬、明法师、吉藏四人。慧哲号为"象王哲"，学士三百馀人，成器传灯，可有五十。其知名者中有惠睿、智嵩，后在长安弘法。智炬在建业建初寺讲三论，听者常百人。隋炀帝往镇江都，徵居慧日。开皇十九年，移居长安，住日严寺，制《中论疏》，止解偈文。时有同师沙门吉藏者，学本兴皇，威名相架。文藻横逸，炬实过之。门人慧感、慧赜于江之左右通化，各领门侣，众出百人。

明法师者，事实不详。惟谓能传朗公之道统。初朗公将化，通召门人。言在后事，令自举处，皆不中意。以所举言者，并门学有声，言令自属。朗曰："如吾所举乃明公乎！"徒侣将千，名明非一。皆曰"义旨所拟，未知何者明耶？"（另有小明法师，见《义褒传》。）朗曰："吾坐之东，柱下明也。"明居此席，不移八载，口无谈述，身无妄涉，众目"痴明"。既有此告，莫不回惑。和议法师，他力扶矣。朗曰："吾举明公，必骇众意。法教无私，不容瑕隐。"命就法座，对众叙之。明性谦退，泣涕固让。朗曰："明公，来。吾意决矣。为静众口，聊奉其致。"命少年捧就傅坐，告曰："大众听。今问论中十科深意。初未曾言，而明已解。可一一叙之。"既叙之后，大众惬伏，皆惭谢于轻蔑矣。即日辞朗，领门人入茅山，终身不出，常弘此论。明既即"兴皇遗嘱"，而朗公之学本曰"山门义"，以此而明学亦称为"山门之致"。在唐初三论师之知名者，颇多出其门下。（参看《续传》法敏、慧暠、

慧睿传。《耆传》“茅山”误“苞山”。）其弟子最有名者为法融，即禅宗牛头系祖师。《弘赞法华传》云，融初依茅山（原作第）丰乐寺大明法师听三论、《华严》《大品》《大集》《维摩》《法华》等经。（大明灭后，又从邃法师，旷法师，敏法师，锺山定林寺旻法师学。）《续僧传》云：“入茅山依炅法师鬀除。”按此炅法师即明法师。（炅系旻误，明旻同音。又融亦从定林寺旻学，或因此而误。）法融必明师最晚弟子。《续传》云：“炅师三论之匠。”又云：“炅誉动江海，德诱几神，妙理真筌，无所遗隐。”可见明法师之身价。法融精于禅，而摄山一脉，向重禅法。其理论且与菩提达摩相通。故禅宗人认融为牛头宗祖师。（实则彼非道信弟子）又摄山僧人，在禅法上，与天台宗人亦极有关系，此均当在第十九章中述之。

中国三论学之元匠，为嘉祥大师吉藏。从朗公出家，学识广博，陈义精微，敷化南北，声振一时。在其晚年所作《般若》三论章疏，犹常称师说，以山门义为正统，可见摄山之学感应深厚。然嘉祥大师没于唐初，其学采涉最多，为中华佛学统一后之学问，不可属于南北朝时代，兹故略之。

第十九章　北方之禅法、净土与戒律

佛法本是解脱道，其目的在修行证果。于是三学，戒定为慧所依。戒定不修，而徒侈言义理者，实失原旨。至若皈依三宝，礼佛施僧，亦曰功德。然其意在敦本立信。于是信解行证，以信解为初。(《杂心》云："于三宝净心不疑名信。")南朝佛法，沙门居士，多以义学著称，而于戒定少所注重。其建功德立寺礼拜，虽亦为社会普遍之宗教表现，然其于行证固蔑如也。北土佛徒，特重禅定。始有觉贤、罗什之授禅，继有玄高、佛陀之行化，终郁为北朝末造禅法各派之大观。其中念佛禅门，特与宗教之崇拜有关，亦为大宗。而北方研求戒律，亦竟成为一专门之学，并为南方戒律势力所不及。南方禅法衰替，即间有流行，亦多为北方之支流。兹章因述北朝之禅、净、律，而以南方附焉。

晋末宋初禅法之兴盛

中国禅法始于汉之安世高，吴世康僧会亦特注重。而自汉以来，支谶所传之大乘禅亦颇流行。晋弥天法师，原深禅悦，其晚年在长安共罽宾僧人广译《毗昙》，自亦仍重禅数之学。(《僧传·僧伽跋澄传》云："时禅数之学甚盛。")然其时禅法尚未大明，传者未备其规矩。故僧睿常叹曰："经法虽少，足识因果。禅法未传，厝心无地。"(据《续传·习禅篇论》，此诸语当出《禅经序》中。)故什公至长安之年，睿师即请其出禅法。及智严等邀觉贤东来，于长安江南更大弘佛大先之禅。习

者尘兴。计什公及觉贤所译之禅经专籍有四：(详见第十章)

什公译 《禅要》二卷(《大正藏》六一四《坐禅三昧经》即此。一名《菩萨禅法经》。)

什公译 《禅法要解》二卷(《大正藏》六一六)

什公译 《禅秘要法经》三卷(《大正藏》六一三)

觉贤译 《达磨多罗禅经》二卷(《大正藏》六一八。一名《修行道地》。)

凡此诸书乃心法专书，示人以规矩，故为学者之所宗。(因此与所谓《三昧经》或《观经》不同) 至刘宋初昙摩蜜多译《五门禅经要用法》一卷。(《大正藏》六一九。所谓五门即五停心。) 沮渠京声译《治禅病秘要法》二卷。(《大正藏》六二〇) 亦均专讲禅法之书。

汉晋流行之禅法，大别有四。一曰念安般。此法于安世高译《安般守意经》后甚见流行。吴康僧会曰："安般者，诸佛之大乘，以济众生之漂流也。"东晋释道安曰："兹乃趣道之要径，何莫由斯道也。"谢敷曰："此《安般》典，其文虽约，义关众经。自浅至深，众行具举。学之先要，孰逾此乎！"(均见《经序》) 康僧会谓其六妙门(数息一，相随二，止三，观四，还五，净六。) 所以治六情。罗什《坐禅三昧经》谓为思觉偏多之对治。觉贤《禅经》列为第一。可见其盛行当世也。

二曰不净观。如觉贤所译《禅经》云："入佛法有甘露门。此二者何。一念安般，二不净观。"名僧慧观特为《不净观》作序。什公所出三禅经，均首言此门。谓为淫欲多者之对治。此法在西方习之者多，然在中夏则少见称述。惟道安《十二门经序》，有以"死尸散落自悟"云云。而谓坐禅在"解色防淫"，则或均指修不净观者也。

三曰念佛。此门最要，为净土教之所依据。汉支谶译有《般舟三昧经》。般舟三昧者，谓十方诸佛，悉在前立之定。(即入定时，佛现

在前立。)其隋前所译此经及别生有多种,但现存者惟三:

《拔陂菩萨经》(《祐录》云,安公入古典,当是最早出经之一,即前四品。)

《般舟三昧经》一卷　汉支谶译

《般舟三昧经》三卷　晋竺法护译(原题支谶译,但境野黄洋考为法护译。)

在此定中即见诸佛国土。而此经于阿弥陀佛则特为表出,实为最早之大乘念佛经典。其馀弥勒、弥陀观经等净土经,均为同类。(下详)而所谓念佛者,如《坐禅三昧经》曰,"将至佛像所,或教令自往谛观佛像相(三十二种)好(八十种)。相相明了,一心忆持,还至静处"云云。又《五门禅经要用法》曰:"若观佛时,当至心观佛相好"云云。支谶《般舟三昧经》,谓欲生佛国,当念佛三十二相八十种好。此外《坐禅三昧经》,教人由观形像而观法身。"是时便得见一佛二佛乃至十方无量世界诸佛色身。以心想故,皆得见之。既得见佛,又闻说法言。或自请问佛,为说法,解诸疑网。既得佛念,当复念佛功德法身,无量大慧,无崖底智,不可计德"。此观法身,是大乘之念佛也。

四曰首楞严三昧。盖大乘最要之禅定也。首楞严者,华言健相,或曰勇伏定。因其威力最大,故得是名。罗什译《首楞严三昧经》云:"首楞严三昧非初地、二地、三地、四地、五地、六地、七地、八地、九地菩萨之所能得。唯有住在十地菩萨乃能得是首楞严三昧。"盖此即当于小乘禅法之金刚喻定。即在大乘成佛之金刚心位。《经》谓"一切禅定、解脱、三昧、神通、如意、无碍、智慧,皆摄在首楞严中"。故《大般涅槃经·狮子吼品》曰:"以首楞严三昧力故,而令诸佛常乐我净。首楞严三昧有五种名。一者首楞严三昧,二者般若波罗蜜,三者金刚三昧,四者狮子吼三昧,五者佛性。随其所作,处处得名。"(《四论玄义》金刚心条引此段,彼文可参看。)《祐录》载未详作者

之此经序文,谓斯定“洞重玄之极奥,耀八特之化筌”。又僧弘充所作罗什新出此经序,谓为“神通之龙津,圣德之渊府”。此定汉晋间当极为人所赞仰。其经之异译(此非唐世伪造之《大佛顶经》)多至九次。详如下列:

《首楞严经》二卷 汉支谶译(《祐录》二著录二卷。又《祐录》七未详作者,序文自称曾为作注。并言支道林讲此经。又序末有注曰:安公《经录》云,中平二年十二月八日支谶所出,其经首略“如是我闻”,唯称“佛在王舍城灵鸟顶山中”。)

《首楞严经》二卷 吴支谦译(《祐录》卷二著录。又卷七支愍度《合首楞严经序》云,谦恐仅就谶译删定,并非重译。)

《首楞严经》二卷 西晋竺法护译(《祐录》二著录。并注云:“异出,首称阿难言。”)

《勇伏定经》二卷 西晋竺法护译(《祐录》二著录。并注曰:“安公云,更出《首楞严》。元康元年四月九日出。”又《祐录》七载有《勇伏定经记》。)

《首楞严经》二卷 西晋竺叔兰译(《祐录》二著录。又支愍度所合者:支谦、法护、(当为勇伏定)叔兰三经。见《祐录》七支序。)

《首楞严经》二卷 凉支施仑译(见《祐录》七经后记。又《祐录》二著录曹魏时白延所出此经,即凉译之误载。)

《首楞严经》二卷 后秦鸠摩罗什译(《祐录》二著录。又卷七有弘充序,谓为之注解。此经现存。〔《大正藏》六四二〕馀译均已佚。)

《蜀首楞严经》二卷 失译(《祐录》卷四《失译录》中云,是旧录所载,似蜀土所出。参看卷二《异出经录》。)

《后出首楞严经》二卷 失译(《祐录》四云:“旧录所载,云有十偈。”又《祐录》二《异出经录》,谓此经有七人出。乃谓汉译至蜀译之七人。共出八次。后出未算入七人之中。)

禅法之流行，其故有四。一则六通三明，禅定之果，修行而得超越之胜力，为人之所想望。故如道安《安般经序》曰：

得斯寂者，举足而大千震，挥手而日月扪，疾吹而铁围飞，微嘘而须弥舞。斯皆乘四禅之妙止，御六息之大辩者也。

二则灭欲冥累，为禅弃之妙用。如道安《十二门经序》曰：

定有三义焉，禅也，等也，空也。用疗三毒，绸缪重病。

三则因禅定或可得见诸佛，断诸疑网。或可生佛国补处，得寂灭乐。世传道安辍章遐叹，思见弥勒，此乃求见佛决疑也。（僧睿《维摩序》）道安亦深信兜率往生之说。其《婆须蜜集序》（《祐录》载为未详作者，但实安手笔。）云：

集斯经已，入三昧定。如弹指顷，神升兜术。（兜率亦作兜术）……兹四大士，集乎一堂，对扬权智，贤圣默然。（印可也）洋洋盈耳，不亦乐乎。

四则禅者智之所依。禅智双运，寂（禅）照（智）相济，于是乃由洗心静乱，而至于穷神反本。（见慧远《禅经序》）禅定之极诣，忘言绝虑，有无兼废，而证“绝成亏”“遗合散”之法身。（《首楞严注序》）斯则如首楞严三昧，超乎象外，而应无不周。玄学家必视此为其所体验之至道。故于佛家三昧，特所冥契也。惟禅者智慧所依，若有玄鉴朗照，深达有无之理，自亦不须禅法，故谢敷《安般序》曰：

苟厝心领要，触有悟理者，则不假外以静内，不因禅而成慧，故曰阿惟越致，不随四禅也。

谢敷固玄学中人。若通玄履道，自亦无取于坐禅矣。南朝偏尚玄义，而不重修心，殆亦因此欤。

宋初南方之禅法

庐山慧远重禅法，曾使弟子往西域求禅经戒律。又请觉贤译

禅经。觉贤又于建业授法。同时昙摩耶舍至江陵，大弘禅法，来学者三百馀人。宋初昙摩蜜多特深禅法，自凉州经蜀（其时智猛在蜀授禅）至江陵，于长沙寺造立禅阁。（约在其后，玄畅在荆州授禅。）晚年在建业授禅，译有禅经，学者远集，号曰大禅师。其时建业有求那跋摩、佛驮什亦善禅法。沮渠京声亦于宋初来建业，译有禅经。又僧伽达多及僧伽罗多哆亦于元嘉中聚众授禅。（见《名僧传抄》与《僧传·畺良耶舍传》。《高僧传·觉贤传》言贤有同学名僧伽达多。）故晋末宋初，南方之禅颇盛。建业、江陵、蜀郡均习者不少。兹列宋时中国南方僧人之习禅者如下：

净度，馀杭人。常独处山泽，坐禅习诵。

僧从隐，居始兴瀑布山。学兼内外，精修五门。

法成，凉州人。在蜀弘禅法。

僧印，金城榆中人。为玄高弟子（见《僧传》），常行化江陵（详《名僧传抄》）。

慧览，酒泉人。少与玄高俱以寂观见称。后西游，在罽宾从达摩比丘谘受禅要。后在蜀授法。《名僧传抄》曰："蜀间（原作闻）禅学，莫不师焉。"后移罗浮。宋文帝请下都，京邑禅僧，均随受业。

法期，蜀人。从智猛受禅业，与法林共学。智猛系于元嘉中自凉入蜀。期后随玄畅下江陵，得畅之禅法。

道法，敦煌人。住成都，专精定业。

普恒，成都人。习静业，入火光三昧。

宋初禅法流行之域，为蜀，为荆州，为建业。蜀与荆州接近北方，故禅定甚盛。其地中国禅僧如法成、慧览、道法均北人。僧印亦自陇至荆州行化。宋以后二地禅师，较江南为多，但亦大抵来自北方。至若建业，则当以觉贤之提倡为最有力。其弟子慧观、宝云

均一代名僧，共住道场寺。观作《不净观经序》。云译《观无量寿经》。均弘定业。当时遂有"斗场禅师窟"之语。其后因外国僧人来京，禅法亦行。惟江南究为义学之府，宋末至陈，外国僧人来者亦甚少。中国僧人乃群趋义学。除荆、蜀稍有行者，南方禅法极为衰落也。

凉州禅法及玄高

后魏佛法上接北凉。而凉州在晋末为禅法最盛之地。昙无谶本受学于白头禅师，善道术。其徒张掖、道进于定中感戒。沮渠蒙逊之从弟京声，西行得佛大先之禅法。凉州僧智严亦西行去得见佛大先，并要请觉贤东归。于长安共二僧坐禅，有人至，良久不觉。(详见本传) 宝云亦觉贤之弟子，亦称为凉州僧。西行求法之智猛，亦曾住凉州，后入蜀授禅。昙摩蜜多特深禅法，号连眉禅师，亦曾驻锡凉州。惠览(《名僧传抄》作槪)，酒泉人，曾游西土习禅。于定中见弥勒。于阗沙州（原作洲）集众从之学。(此见《名僧传抄》) 与玄高俱以寂观崇于西土。(上多见《高僧传》)

玄高者，陇西著名禅师，而后行化于北魏者也。(事已见第十四章) 幼精禅律，谓曾在长安受禅于觉贤。在西秦从外国禅师昙无毗。其弟子玄绍学究诸禅，神力自在。僧印亦称为禅学之宗。(《名僧传抄》) 玄高被杀时，门人见光绕高所住处塔三帀，还入禅窟中。其平生所感神异尚多，具有仙道趣味。(详见第十四章) 北魏天师寇谦之与高势力相敌，同受尊敬，其故当均在道术之见重也。同时长安寒山有僧周者，初尝在嵩山头陀坐禅。又有慧通于禅中见阿弥陀佛，乃慧绍弟子。慧绍当即玄高门人玄绍。(或亦即《名僧传抄》有传之道韶) 魏太武帝杀玄高后，乃毁法。及佛法复兴，得力于昙曜。而《高僧传》云：河西国沮渠牧犍时，有沙门昙曜，亦以禅业见称。此应即北魏石窟

寺僧。佛法再兴亦由于禅师也。

禅窟与山居

《续高僧传》曰，昙曜“少出家，摄行贞坚”。又曰：“绥辑僧众。妙得其一。”所谓“坚贞”“得一”均指其善禅法。其襄造石窟寺，意固在追福建功德。然其中可居三千人，东头佛寺恒供千僧，其规模之伟大，疑用在广招沙门，同修定法。夫坐禅者，宜山栖穴处，则凿窟以为禅居，亦意中事。按高允《鹿苑赋》曰：“凿仙窟以居禅，辟重阶以通术。”（重阶通术，有通天台之意，亦可证禅道混杂。又曰：“研道之伦，杖策来践。或步林以径行，或寂坐而端冥。”夫鹿苑与武州石窟建造先后同时，又俱在平城郊外。鹿苑有石窟供僧寂坐，则武州凿山，或原亦为禅居也。）

北魏未迁都洛阳之前，嵩山已渐为禅僧集居之所。太武帝时，僧周已在嵩山头陀坐禅。其后有生禅师者，创立嵩阳寺。今存《中岳嵩阳寺碑》，略曰：

> 有大德沙门生禅师……隐显无方，沉浮嵩岭。……此山先来未有塔庙。禅师……卜兹福地，创立神场。当中岳之要害，对众术之枢牙。（此亦采道家言）……于太和八年岁次甲子，建造伽蓝，筑立塔殿。……硕学名贤，踵武相望。……虔礼禅寂，六时靡辍。

嵩阳之创立由于禅师，乃在迁都之前。及迁都以后，在太和十九年，孝文帝为佛陀禅师于嵩山少室立少林寺。（《太平寰宇记》）宣武帝时，令冯亮与沙门统暹，河南尹甄深，周视嵩高形胜之处，造间居佛寺。（《北史·隐逸传》）《伽蓝记》曰，嵩高中有间居寺、栖禅寺、嵩阳寺、道场寺。上有中顶寺。则嵩岳一带，佛寺甚多。而就间居、栖禅二寺之名言之，恐与嵩阳同为禅僧所住也。

佛陀禅师

少室之少林寺，乃孝文帝时西域禅师佛陀（《释老志》作跋陀）所立也。《续高僧传》曰，佛陀禅师，本天竺人。（志作西域人）初结友六人，同修定业。五僧证果，唯佛陀无获。时有道友云，修道借机，时来便克。卿于震旦，特是别缘。因同游历，至魏平城。孝文帝敬之，别设禅林，凿石为龛，结徒定念，（据此亦可见凿窟多为坐禅）国家供给。佛陀终于恒安（平城）城内证得道果。后随帝南迁，于洛复设静院，敕以居之。而性爱幽栖，林谷是托。屡往嵩岳，高谢人世。有敕就少室山为之立寺。公给衣食，即有名之少林寺也。（志亦载此）四海息心之俦，闻风响会者，众恒数百。（上均据《续传》）自此嵩山少室，更以禅法驰誉。

佛陀一日在洛市见沙门慧光，年方十二，在天街井栏上反踢蹀鞯一连五百。佛陀奇之，遂劝度为僧。又令弟子道房度得僧稠。光、稠均不世出之人物也。光以学显，稠以禅著。按《慧光传》谓“往佛陀禅师所受三归”。又言“会佛陀任少林寺主，勒那初译《十地》。至后合翻，事在别传”。夫与勒那摩提共译《十地》者，为佛陀扇多，据此则少林寺主之佛陀禅师，固亦地论师之佛陀扇多也。（参看境野黄洋《讲话》上册五九二页）《续僧传》无《扇多传》，仅附在《菩提流支传》中，而别为佛陀禅师立传，误认一人为二也。按勒那摩提，亦曾授禅法。（《续传·僧实传》）则地论师善禅者，又不只佛陀也。

略论北方禅法

孝文以后，禅法大行北土。《伽蓝记》载胡太后时一故事，颇有趣。其文略曰：

崇真寺比丘惠凝死，一七日还活。……具说过去之时，有

五比丘同阅。一比丘云是宝明寺智圣。坐禅苦行，得升天堂。有一比丘是般若寺道品。以诵四十卷《涅槃》，亦升天堂。有一比丘云是融觉寺昙谟最。讲《涅槃》、《华严》，领众千人。(据《伽蓝记·融觉寺》条，谓最初亦善禅学。)阎罗王曰："讲经者心怀彼我，以骄凌物，比丘中第一粗行。"……敕付司，即有青衣十人，送昙谟最向西北门，居舍皆黑，似非好处。有一比丘云禅林寺道弘。自云教化四辈檀越，造一切经，人中像十躯。阎罗王曰："沙门之体，必须摄心守道，志在禅诵，不干世事，不作有为。虽造作经像，正欲得他人财物。既得他物，贪心即起。既怀贪心，便是三毒不除，具足烦恼。"亦付司，仍与昙谟最同入黑门。有一比丘云是灵觉寺宝明。自云，出家之前，尝作陇西太守，造灵觉寺成，即弃官入道。虽不禅诵，礼拜不缺。阎罗王曰："卿作太守之日，曲理枉法，劫夺民财，假作此寺，非卿之力，何劳说此！"亦付司，青衣送入黑门。太后闻之，遣……访……皆实有之。议曰："人死有罪福。"即请坐禅僧一百人，常在殿内供养之。……自此以后，京师比丘，悉皆禅诵，不复以讲经为意。

此故事或虽伪传，然颇可反映当时普通僧人之态度。后魏佛法本重修行。自姚秦颠覆以来，北方义学衰落。一般沙门自悉皆禅诵，不以讲经为意，遂至坐禅者或常不明经义，徒事修持。道宣《僧传·习禅篇》曾论及此。文曰：

顷世定士，多削义门。随闻道听，即而依学。未曾思择，扈背了经。每缘极旨，(缘亦作指。上文意不明。)多亏声望。吐言来诮，往往繁焉。或复耽著世定，谓习真空。诵念西方，志图灭惑。肩颈挂珠，乱掐而称禅数。衲衣乞食，综计以为心道。又有倚托堂殿，遶旋竭诚。邪仰安形，苟在曲计。执以为

是，馀学并非。冰想铿然，我倒谁识。斯并戒见二取，正使现行，封附不除，用增愚鲁。向若才割世网，始预法门，博听论经，明闲慧戒。然后归神摄虑，凭准圣言。动则随戒策修，静则不忘前智，固当人法两镜，真俗四依。达智未知，宁存妄识。如斯习定，非智不禅。则衡岭台崖扇其风也。

道宣所言，虽指隋唐僧人。然禅法兴盛，智学废替，自更易发生此类现象。北朝末叶，衡岳慧思、天台智𫖮极言定慧之必双修，或亦意在纠正北朝一般禅僧之失欤！

以上所述，系就普通僧人而言。若印土东来之大师所授禅法，均有其所据之理论。佛陀扇多及勒那摩提所授禅法，当属于瑜伽师宗。菩提达摩授《楞伽经》，其禅法实源出性空之宗。及魏之末叶，北方义学兴盛，中国僧人俱修定法，而且有其所宗之经典。禅智兼弘，成为一时之风气，以至酿成隋唐之大宗派。此又不只慧思、智𫖮宗《大品》、《法华》，以建立所谓天台宗为然也。

菩提达磨

魏世禅师以菩提达磨为有深智慧，而其影响亦最大。达磨称为中国禅宗之初祖。唐代时晚出禅宗史记，所叙达磨平生不可尽信。兹姑不详辨。惟今日所存最可据之菩提达磨史记有二：一为杨衒之《洛阳伽蓝记》所载，一为道宣《续僧传》之《菩提达磨传》。杨衒之约与达磨同时，道宣去之亦不远。而达磨之学说，则有昙琳所记之《入道四行》。（收入日本《续藏》中）此文为道宣引用。（亦载入《少室六门》）知其在唐初以前即有之，应非伪造。兹据此诸书，略述菩提达磨之平生学说如下。

菩提达磨（磨亦作摩）者，南天竺人，（《续传》本传）或云波斯人。（《伽蓝记》）神慧疏朗，闻皆晓悟。志存大乘，冥心虚寂，通微彻

数，定学高之。(《续传》) 其来中国，初达宋境南越，末又北度至魏。(此语出《续传》。据此可知达磨于宋时至中国。)

在洛见永宁寺之壮丽，自云年百五十岁，历涉诸国，靡不周遍。而此寺精丽，遍阎浮所无也。极佛境界，亦未有此。口唱南无，合掌连日。(《伽蓝记》) 又尝见洛阳修梵寺金刚，亦称为得其真相。(亦见《伽蓝记》) 达磨先游嵩、洛。(见《续传·慧可传》，后世传其住少林寺。) 或曾至邺。(《续传》题为北齐邺下南天竺僧。又慧可亦邺中僧。) 随其所止，诲以禅教。(《续传》) 常以四卷《楞伽》授学者，以天平年（公元534至537年）前灭化洛滨。(《续传》) 或云，遇毒卒。(《旧唐书》神秀传及宝林传) 其弟子知名者列下：

慧可，一名僧可，虎牢人。在嵩洛受达磨之禅，并四卷《楞伽》。师亡后，天平年初北至邺授禅。其弟子有那禅师、粲禅师等。(其馀弟子详《续传·法冲传》) 南方摄山之慧布，亦曾在邺遇之。

道育，(《法冲传》作慧育) 受道心行，口未曾说。(《法冲传》语)

僧副，太原祁县人。《传》谓其性爱定静，游无远近。裹粮寻师，访所不逮。有达磨禅师，善明观行，循扰岩穴，言问深博。遂从而出家。此达磨当为菩提达磨。(僧副当即《传灯录》之道副) 副后于齐建武年南游。(故达磨当至迟于宋末已北去)

昙琳作《入道四行》，或亦曾受业于达磨。其时在洛参与译经者，有昙琳者作经序记多篇。或同为一人。又《慧可传》有林法师，或亦是此人。

菩提达磨以四卷《楞伽》授慧可曰："我观汉地，惟有此经。仁者依行，自得度世。" (达磨南天竺人，《楞伽》亦出自南印，达磨原于此经深所默契。及来华先至南方，得四卷译本，故以之自随，授与学者。非必四卷宋译为其所遵，而

他译则彼所排斥也。）可禅师每依此经说法。那（可弟子）满（那弟子）等师，常赍四卷《楞伽》，以为法要。（此见《可传》）可师后裔，盛习此经。（《法冲传》语）达磨一派，因称为楞伽师。（唐玄赜有《楞伽人法志》，其后净觉有《楞伽师资记》。）按《续僧传·法冲传》云，冲先于三论师慧嵩（茅山大明法师弟子）听《大品》、《三论》、《楞伽》。又以《楞伽》奥典，沈沦日久，所在追访。

> 又遇可师亲传授者，依"南天竺一乘宗"讲之。……其经本是宋代求那跋陀罗三藏翻，慧观法师笔受。故其文理克谐，行质相贯。专唯念慧，不在话言。于后达磨禅师传之南北，忘言忘念，无得正观为宗。后行中原。慧可禅师，创得纲纽，魏境文学，多不齿之。领宗得意者，时能启悟。

据此达磨一脉，宗奉宋译《楞伽》。其学颇与时人不同。因遭讥议。慧可后裔亦自知其法颇与世异。其讲《楞伽》，谓依"南天竺一乘宗"，则知当世讲者，或有不依此宗者。又《法冲传》叙《楞伽》师承，谓有迁禅师出疏四卷，尚德律师出《入楞伽疏》十卷，（《入楞伽》乃菩提流支译）均"不承可师，自依《摄论》"。则"依《摄论》"者"不承慧可"，亦即非"依南天竺一乘宗"也。故此"南天竺一乘宗"者，自有其玄旨，与迁禅师（即地论师之昙迁，并弘《摄论》，下详。）等之依《摄论》者不同。而其玄旨何在，大为可注意之事。

"南天竺一乘宗"，即上承《般若》法性之义。何以言之？南天竺者，乃龙树空王发祥之域。佛法自大众部之小空，以至《般若》之大空，均源出南印度。达磨据《续传》本南天竺人，故受地方学风之影响。龙树之学，出于《般若》。扫尽封执，直证实相。此大乘之极诣，不但与小乘执有者异趣，且与大乘言有者（如《地论》《摄论》等法相宗义）亦殊途。（然法相之指归与法性固相同）《续僧传·习禅篇》论僧稠与达磨两宗之禅法曰：

然而观彼两宗,即乘之二轨也。稠怀念处,清范可崇。磨法虚宗,玄旨幽赜。可崇则情事易显。幽赜则理性难通。

《续传》言僧稠习《涅槃》圣行,四念处法。此谓稠师依《涅槃》经圣行品所载四念处法以修心。《涅槃》虽为大经,而四念处法则原为小乘最胜之方便。(亦且为有部所重视,览《毗昙》诸论可知。)僧稠特重四念处法,故与达磨取法于大乘虚宗者不同。(虚宗一语,本有二义。一指大乘,如《续传·志念传》"情附虚宗"云云。一谓《般若》法性宗,如昙影《中论序》言"契无相之虚宗"是也。道宗所言或兼取二义。)故曰,即乘之二轨也。(大小二乘乃二轨)四念处法,观身,观受,观心,观法,其阶藉所由,步骤井然。故情事甚显,而易于遵行。大乘虚宗,以无分别智,无所得心,悟入实相。依此正观,(坐禅之谓)立证菩提。故其旨玄妙幽赜。由常人视之,其理难通,必领宗得意,(得意者忘象)乃能启悟也。(此用《法冲传》语)

《楞伽经》者,(此经或出于南天竺)所明在无相之虚宗。(如百八句即明无相)虽亦为法相有宗之典籍,(中已有八识义)但其说法,处处着眼在破除妄想,显示实相。妄想者如诸执障,有无等戏论。实相者体用一如,即真如法身,亦即涅槃。(四卷《楞伽》曰:涅槃非舍非得,非断非常,非一义,非种种义。)菩提达磨主行禅观法,证知真如。(亦即实相之体验,亦即成就法身,入涅槃。)因须契合无相之真如,故观行在乎遣荡一切诸相。必罪福并舍,空有兼忘。必心无所得,必忘言绝虑。故道宣论又有曰:

属有菩提达磨者,神化居宗,阐导江洛。大乘壁观,(《灯录》引别记云:达摩教二祖曰,外息诸缘,内心无喘,心如墙壁,可以入道。宗密《禅源诸诠》二上所言达磨教人安心法,语亦同。壁观乃禅法名称。)功业最高。……审其所慕,(原文无所字,依上下文义补。)则遣荡之志存焉。观其立言,罪福之宗两

舍。详夫眞俗双翼，空有二轮，帝网之所不拘，爱见莫之能引。静虑（禅之意译）筹此，故绝言乎。

达磨所修大乘禅法，名曰壁观。达磨所证，则真俗不二之中道。壁观者喻如墙壁，中直不移，心无执著，遣荡一切执见。中道所诠，即无相之实相。以无著之心，契彼真实之理。达磨禅法，旨在于此。

然所谓契者，相应之谓。不二则相应。彼无著之心，与夫真实之理，本无内外。故达磨又拈出心性一义。心性者，即实相，即真如，即涅槃，并非二也。宗密曰："达磨但说心。"（见《禅源都诠》下之一）心性一义，乃达磨说法之特点，而与后来禅宗有最要之关系。（由此言之，达磨之教以无相与心性二义为其特点。按竺道生之学说，亦综合《般若》扫相与《涅槃》本性二义，甚与达磨同气。参看第十六章。）按四卷《楞伽》亦谈心性。如曰：

如我所说涅槃者，谓善觉知自心现量，不著外性，离于四句，见如实处。（下略）

又曰：

虽自性清净，客尘所覆，故犹见不净。

涅槃真际与本净自心原非二物。体会得本有心性，即是证无上涅槃。涅槃之与心性，同为事绝百非而常净者也。

昙林所传菩提达磨《入道四行》，其要旨即如上所说。其文（下文均据《续传》之文）开首陈总纲云：

如是安心，谓壁观也。如是发行，谓四法也。如是顺物，教护讥嫌。如是方便，教令不著。然则入道多途，要惟二种，谓"理""行"也。

达磨言入道之途有二。一为"理入"，即是"壁观"。二为"行入"，即指"四行"。（如是顺物，如是方便，均属行入。）

一理入者，

藉教悟宗，深信含生同一眞性，客尘障故，令舍伪归眞，凝住壁观，无自无他，凡圣等一，坚住不移，不随他教，(《楞伽师资记》引此作“更不随于言教”。)与道冥符，寂然无为。名“理入”也。

理入以无所得心(无所得，故坚住不移，心如墙壁，忘言绝虑。)悟入实相。宇宙实相，即含生同一之真性。大乘壁观，旨在令此本性与道冥符，忘象忘言，寂然无为。

二行入者，谓四行。其文曰：

行入者四行，万行同摄。

初报怨行者，修道苦至，当念往劫，舍本逐末，多起爱憎。今虽无犯，是我宿作，甘心受之，都无怨诉。(亦作对)经云，逢苦不忧，识达故也。此心生时，与道无违，体怨进道故也。

二随缘行者，众生无我，苦乐随缘。纵得荣誉等事，宿因所构，今方得之。缘尽还无，何喜之有？得失随缘，心无增减，违顺风静，冥顺于法也。(《师资记》作“喜心不动，冥顺于法”。按禅法最重内外风不动。动者则扰乱失心。《师资记》改原文非是。)

三名无所求行，世人长迷。处处贪著，名之为求。道士悟眞，理与俗反，安心无为，形随运转。三界皆苦，谁而得安？经曰：有求皆苦，无求乃乐也。

以上三行，想即上文所谓之“如是顺物，教护讥嫌”。而报怨行当修行苦至，随缘行则苦乐随缘，无所求行则戒贪著。或本此三义，而达磨一派甚重头陀行。其第四行名称法行。原文曰：

四名称法行，即性凈之理也。(此依《续传》之文)

称者相当义，相应义。法者宇宙之真，亦即性净之理。行道时，事事与真实相应。宇宙实体，无染无著，无此无彼。入道者当任运而

行，如是修行方便，“教令不著”。是与法相应。（法无非法义也）故曰称法行。此与“理入”原无二趣。惟“理入”者乃禅观，而“行入”乃指日常之道行也。

四行者，盖如《华严经》之十行。（晋译卷十一）于日常行事，触事而真。念念顺法，事事应理。入道多途，要唯二种。大乘壁观（禅法），直指心性，与道冥符，寂然无为。大乘行业（四行），当随顺事机，称法而行，任运而赴。守护根门，（故修头陀行）修道苦至。以不著应物，以贞静宅心。于日常行事，苦下工夫。念念省察，性净之理，自然流露。夫恼乱莫甚于爱憎，欲望皆起于苦乐。心形胶执，长堕迷惘，悉由贪求。若能于行业时细自体会，断爱憎，泯苦乐，息贪求，无为任运，而又能事事应法而行，则怨亲平等，苦乐随缘，不企不求，应理而动。如是则虽行只四，而直可摄万行。虽为行业，而其为“入道要途”与壁观固无异而相成也。

由上所陈，达磨宗义，乃大乘空宗。空宗者主体用一如，真如与宇宙万有本无差别。差别之生，乃由妄想。空诸妄想，故以空为宗。《续传》载向居士致慧可书曰：

> 影由形起，响逐声来。弄影劳形，不知形之是影。扬声止响，不识声是响根。除烦恼而求涅槃者，喻去形而觅影。离众生而求佛，喻默声而寻响。故迷悟一途，愚智非别。无名作名，因其名则是非生矣。无理作理，因其理则诤论起矣。幻化非真，谁是谁非？虚妄无实，何空何有？将知得无所得，失无所失。未及造谈，聊伸此意，想为答之。

可命笔答曰：

> 说此真法皆如实，与真幽理竟不殊。
> 本迷摩尼谓瓦砾，豁然自觉是真珠。
> 无明智慧等无异，当知万法即皆如。

> 愍此二见之徒辈，伸词措笔作斯书。
>
> 观身与佛不差别，何须更觅彼无馀！（无馀，涅槃也。）

万法皆如，身佛无别。谓有差别，乃是迷惘。诸法实相，空一切相，断一切差别，灭一切迷惘。所谓本性清净，乃言封执本空而无实也。故《续僧传》云：

> 满（那禅师弟子）每说法云：诸佛说心，令知心相是虚妄法。今乃重加心相，深违佛意，又增论议，殊乖大理。

真如无相，不可以形事显，不可以言说求。故禅宗人自达磨以来，即主张忘言。达磨曰："不随于言教。"（此据《师资记》）道育受道心行，口未曾说。可禅师后粲禅师等并口说玄理，不出文记。（上均见《道冲传》）楞伽师道冲曰："义者道理也，言说已粗。况舒在纸，粗之粗矣。"盖实相本空，若著之言语纸笔，则必分别安立，是于心上著相。（如满禅师所说）著相则须辨析。于是议论纷纭，殊乖大理。《续传》又云：

> 每可（慧可）说法竟曰，此经四世之后，变成名相，一何可悲！

此慧可悬记，疑指其后裔之为《楞伽经》作疏者。据《续传·法冲传》，可师之后，有疏及抄十部五十余卷。（不承可师者除外。详见原传。）计前后不及百年，见于记载者已若是之多。道宣论达磨后裔曰："诵语难穷，精励盖少。"（语见《习禅篇论》）疑楞伽诸师至唐初已多偏于细析经文，执著名相，而少能于坐禅修心，精进不懈。大鉴禅师之所以痛言不立文字者，殆以此欤！（古今禅学之别，已属隋唐时代，兹不详述。参看《内学》第一辑蒙文通《中国禅学考》第二段。）

菩提达磨以四卷《楞伽》授学者。大鉴慧能则偏重《金刚般若》。由此似若古今禅学之别，在法相与法性。然而不然。达磨玄旨，本为《般若》法性宗义，已如前述。在史实上，此有六证。（一）

摄山慧布，《三论》名师，并重禅法。于邺遇慧可，便以言悟其意。(谓布得可之意) 可曰："法师所述，可谓破我除见，莫过此也。"(见《布传》)（二）三论师兴皇法朗教人宗旨，在于无得。(已见第十八章) 达磨所教《楞伽》，亦以"忘言忘念无得正观为宗。"(《法冲传》语)（三）道信教人念《般若》。(见本传)（四)法融禅师受学于《三论》元匠茅山大明法师。(兴皇弟子) 而禅宗人认融为牛头宗初祖。此虽不确，(因彼非道信弟子) 然《三论》与禅之契合可知。（五）慧命禅师曾著《大品义章》。(命为天台慧思友人。思亦重《大品》。)其所作《详玄赋》载于《广弘明集》中。而禅宗之《楞伽师资记》，误以为僧粲所作。可见宗《般若经》之慧命，与楞伽师之僧粲，义理上原少异致。(六)法冲，楞伽师也。然初学于三论宗安州慧暠，(亦茅山大明法师弟子) 后学慧可之《楞伽经》义。(冲曾听暠之《楞伽》学) 据上六事，可知北方禅宗与摄山《三论》有默契处。(天台宗亦崇《般若》，故道信弟子法显、善伏均与天台师有关系。)二者均法性宗义，并崇禅法。(摄山僧坐禅事，下详。)达磨禅法得广播南方，未始非已有三论之流行为之先容也。且《般若》经典由于摄山诸师而盛行于南方。禅宗在弘忍之后，转崇《金刚般若》，亦因其受南方风气之影响也。再者达磨原以《楞伽经》能显示无相之虚宗，故以授学者。其后此宗禅师亦皆依此典说法。然世人能得意者少，滞文者多。是以此宗后裔每失无相之本义，而复于心上着相。(如满禅师所指斥) 至四世之后，此经遂亦变成名相。(此可禅师之悬记) 于是哲人之慧一变而为经师之学，因而去达磨之宗愈远。《金刚般若》者言简意深，意深者谓其赅括虚宗之妙旨，言简者则解释自由而可不拘于文字。(Dasqupta, History of Indian Philosophy 上册四二九页云 Gaudapāda 敷扬吠檀多宗新义，而取最小之 Māndūkya 奥义书作为颂，以发明其旨。盖因此奥义书文字短简，解释时文字上之拘束甚少，而可自由发挥其所信也。南宗禅师取《金刚经》，其事与此相似。)故 大鉴禅师舍《楞伽》而取

《金刚》,亦是学问演进之自然趋势。由此言之,则六祖谓为革命,亦可称为中兴。革命者只在其指斥北宗经师名相之学。而中兴者上追达磨,力求“领宗得意”,而发扬“南天竺一乘宗”本来之精神也。

魏末至隋初北方禅之流行

自晋以来,北方即为禅法之源泉。北魏太武毁法以后,当稍衰歇。《续高僧传·菩提达磨传》,谓“于时合国盛弘讲授,乍闻定法,多生讥谤”。但此时佛陀禅师已于洛滨弘化,此言未免太过。再在此后,禅法弥满北土。天台及禅各宗,均自是酝酿而成。其关系至为重大。兹略述其时禅师于下。

北齐禅师,首称僧稠。其禅法依《涅槃》圣行四念处法。《续传》略曰,僧稠初于道房受行止观。苦修之后,久乃得定。常依《涅槃》圣行四念处法,乃至眠觉都无欲想。后于道明禅师受十六特胜法。常于鹊山静处,以死要心,因证深定,九日不起。后从定觉,情想澄然。便诣少林寺谒佛陀祖师,呈己所证。佛陀曰:“自葱岭以东,禅学之最,尔其人矣。”稠于嵩岳、怀州、邺城各地弘道。练众千百。魏孝武帝为立禅室。齐文宣帝躬自郊迎,礼貌优渥。帝信禅法,晚年远诣辽东坐禅山寺。稠之影响当甚大。北齐黄门郎李奖与诸大德请出禅要,因为撰《止观法》两卷。稠卒于齐乾明元年(公元560年),年八十一。

北周禅师,特尊僧实。僧实初学于道原法师。太和末(公元499年)至洛,遇勒那摩提,授以禅法。勒那甚奇之,曰:“自道流东夏,味静乃斯人乎!”周朝上下,甚为尊敬。以保定三年(公元563年)卒于长安,年八十八。弟子昙相等,唐初传灯不绝。

当世禅师以稠、实二人为最有势力。然其时禅法已弥漫四境,禅师颇多有知名而罕详其事迹者,兹表列之。

慧初，魏天水人。好习禅定。后游梁。武帝立禅房于净名寺居之。禅学道俗，云趋请法。

道恒，北朝天平初在邺授禅，徒侣千计。

向居士与慧可友善，致书通好。此外达摩门下之禅师，已见前。

慧满，那禅师之弟子。

和禅师，见《慧可传》。当即玄景之师。《慧可传》谓有化公、廖公，想亦禅家。

道明。僧稠曾从受十六特胜法。

僧达，善义学戒学，亦业禅。常游南方，为梁武帝及保志所敬称。

昙询，乃僧稠之弟子。

法常，高齐时人。在邺讲《涅槃》，并授禅。后南止荆州。

昙準禅师，昙询初从学法。

恩光、先路二大禅师，乃慧命之师。

慧命，周仙城山名僧，天台慧思之友。

慧思，天台相传之二祖。慧命从之祛所滞。摄山慧布与论大义。

邈禅师，慧命从之祛所滞。摄山慧布与论义。（《布传》曰："邈乃命公之师也。"）

慧晓，在北方灵岩寺习禅。

慧文，天台相传之初祖，北齐人。《僧传》谓其聚徒数百，道俗高尚。

鉴（亦作监）禅师，慧思往见，述己所证。

最禅师，慧思往见，述己所证。

就禅师，《僧传》曰：慧思从道于就师，就又受法于最师。

开禅师，昙崇之师。有徒二百馀人。崇善六行（六妙门）五门。（五门禅）

梁陈南方之禅法

《续高僧传·习禅篇》有曰：

逮于梁武，广辟定门。搜扬宇内有心学者，总集扬郡。（武帝曾遣使西方求禅经）校量深浅，自为部类。又于锺阳上下双建定林。使夫息心之侣，栖闲综业。于时佛化虽隆，多游辩慧，词锋所指，波涌相凌。至于征引，盖无所筹。可谓徒有扬举之名，终亏直心之实。

故南方自梁以后，终无禅法大家。慧皎《高僧传·习禅篇》中无梁僧。道宣《续传》亦不过六人。然其中僧副乃学禅于北方达磨禅师者。（已见前）慧胜在交趾从外国禅师达摩提婆学禅。慧初乃魏天水人。（亦已见前）得法均不在江南也。道珍在庐山恒作弥陀业观，当为远公念佛之馀响。（外有法归、慧景，亦住庐山。）

道宣传谓梁僧副使庸蜀禅法自此大行。然史书所载梁朝以后，蜀中禅师并无显者。且宋时蜀中禅法之盛，本与北凉有关。蜀土后入周版图，自更易受北僧之影响。其在后梁荆、襄一带，禅法较为流行。虽晋末以及刘宋，佛陀跋多罗、昙摩耶舍均止荆州授法。但梁陈之时，荆、襄定学仍多受北方之影响。如其中僧人法聪，曾游嵩岳武当。法常原在漳、邺授禅。而荆州禅师颇多慧思弟子。慧思设教于衡岳，而三湘亦兴禅学。南朝之末修定者稍盛，仍多系受北人之薰陶也。

摄山与天台

南朝末造，禅法之稍盛，亦由于摄山三论诸师。而其与天台宗

人之关系尤可注意。江总《栖霞寺碑》谓此山为“四禅之境”，僧人为“八定之侣”。又曰：“名僧宴息，胜侣薰修。”摄山僧人，原隐山林，想专在苦节味定。始有法度，常愿生安养，故偏讲《无量寿经》，积有遍数。高丽朗公，梁《僧传》未言其以禅著称。然安澄疏记云：停止观寺，行道坐禅。又曰：于栖霞寺坐禅行道。《续传·法朗传》曰：

> 初摄山僧诠，受业朗公，玄旨所明，惟存中观。自非心会析理，何能契此清言，而顿迹幽林，禅味相得。及后四公往赴，三业资承。爰初誓不涉言，及久乃为敷演。故诠公命曰：“此法精妙，识者能行。无使出房，辄有开示。故经云：计我见者莫说此经，深乐法者不为多说。良由药病有以，不可徒行。”朗等奉旨，无敢言厝。及诠化往，四公放言，各擅威容，俱禀神略。勇居禅众，辩住长干，朗在兴皇，布仍摄领。禅门宏敞，慧声遐讨，皆莫高于朗焉。然辩公（即智辨）胜业清明，定慧两举。故其讲唱，兼存禅众。抑亦诠公之笃厉也。

此言朗公僧诠唯明中观，禅味相得。是其禅法，旨依性空。空宗本绝虑忘言，故诠公居止观寺，号止观诠，教弟子誓不涉言，而盼识者之能行。及法朗出山，（朗亦曾受禅法于保志）大弘讲席。慧布仍纲山寺。《续传》中称其常乐坐禅，誓不讲说。世称诠公四友，布实最高，称为得意，恐亦忘象遗筌不重讲说之谓也。布末游北邺，遇慧可证其所见。又曾造慧思与邈禅师论议，均获印可。陈至德中，因邈绍介，请保恭禅师南来，于栖霞建立禅众。（参照《续传》《慧布》及《保恭传》）夫慧思者，世称天台宗之二祖，与禅师慧命友善。而命则邈师之弟子。是在慧思之时，摄山僧人，已与天台有关系。及天台三祖智𫖮至建业。长干寺智辩，亦诠公四友之一，延入宋熙。（寺名。“宋”原作“宗”。）智辩固亦定慧双举，而其讲唱，兼存禅众。《续传》谓

亦由诠公之笃厉。（见上引）故摄山一系，即兴皇虽以讲论见重，而其门下亦多习定。如罗云从陟禅师定慧双修。法安共成禅师琢磨心性。智锴遇天台觊公修习禅法。（上均见《续传》）此则在智觊之时，摄山一脉，与天台尤有关系。夫天台观行，本尊《大品》。摄山一系，亦主定慧兼运。宜其理味相契，多有关涉。而且山门宗义，梁陈大盛于江南，成一时风气。其后智者大师，先在扬州，后至荆州。荆、扬乃当时三论宗人势力最盛之地。（荆州亦禅法流行之域）则天台一宗，盛于南方，实有三论诸师之先容。吾人若论南齐至隋江东佛学之变迁，则首为摄山夺《成实》之席，次为天台继三论之踪。前者为义学之争执，后者因定学而契合也。

北方禅法之影响

北方禅法偏盛，其影响约有四端。北土佛徒深怵于因果报应之威，汲汲于福田利益之举。塔寺遍地。造像成林。不问其财帛之来源，而大作功德。不知檀密之义，而仅知布施。（如前引《伽蓝记》故事，宝明、道弘二人。）私欲日张，法事愈广。虽曰皈依，本在图利。僧籍冒滥，贤者所叹。沙门作乱，史亦常书。若不有定法修心之提倡，北土佛法，早趋崩溃。盖坐禅行道，重在澄心。（自亦有想生天者）此于薄俗，应有纠正。是乃北方禅法之影响一也。江东佛法，弘重义门，至于禅法，盖蔑如也。（语见《慧思传》）自慧思止于南岳，智觊东趋江左，而天台止观行于南方。慧可以后，僧粲南住皖公山，道信曾留吉州，弘忍在黄梅开东山法门。禅宗势力极盛于南。终至顿教代兴，弥漫全国。此北朝禅法兴盛之影响二也。北方诸大禅师多兼立义学。如佛陀之于《地论》，达磨之于《楞伽》，均是也。自此以后，谈义理者，必依观法。而隋唐大宗派之兴，均以“定慧双修”自许。智觊为天台之宗师。昙鸾为净土之柱石。《地论》巨子

昙迁融合南方真谛之学，下启唐代华严一派。(以上诸人除昙鸾外，《续传》均列入习禅门中。) 天台、净土、地论以及贤首宗均特有其观法。而上列诸人，亦禅师也。此乃隋唐宗派之特色，亦源于北土之偏重观行。斯其影响三也。按佛教禅法最重传授，与戒律同。中华传宗定祖之说，最早一见于慧远及慧观之《禅经序》，(《祐录》九) 次有觉贤禅师之《师资传》，(《祐录》十二) 均意在明其禅门传授之灼然可信。(译《付法藏传》之昙曜亦禅师) 当北朝定法盛行之时，禅师各有所宗，如"稠怀念处，磨法虚宗"，而从之学者亦各争谓得真传，其注意师承较义学僧为更甚。隋唐新兴之各宗俱导源于北朝，并各有其禅门，因受定学之影响，遂益重师承，而各宗于是鼎立。其后宗派之争，则又以禅宗为最烈。查中国佛教在南北朝本可谓无确立之宗派。陈隋之际，门户之见大启，未始不与北方禅之流行有关。此其影响四也。

净土经典之传译

念佛本为禅之附庸。及神教信仰羼入佛教，他力往生，渐占势力，于是蔚为大国。我国净土之教，大别有二。一弥勒净土，二阿弥陀净土。二派译籍甚多。兹列隋以前之主要者如下：

(甲)弥勒净土经典。

《大乘方等要慧经》　后汉安世高译(现存)

《弥勒菩萨所问本愿经》　西晋竺法护译(现存)

《弥勒成佛经》　法护译

《佛说弥勒下生经》　法护译(现存)

《弥勒当来生经》　两晋失译

《弥勒作佛时事经》　东晋失译

《弥勒来时经》　东晋失译

《弥勒所问本愿经》 东晋祇多蜜译

《弥勒大成佛经》 后秦鸠摩罗什译(现存)

《弥勒下生成佛经》 罗什译(现存)

《观弥勒上生兜率天经》 凉沮渠京声译(现存)

《弥勒成佛经》 后秦道标译

《弥勒下生经》 陈真谛译

《弥勒菩萨所问经》 后魏菩提留支译

《弥勒菩萨所问经论》 留支译(现存。《弥勒所问经》释论。)

(乙)阿弥陀净土经典。

(一)《大阿弥陀经》之译本,即《大宝积经》第五会。

《无量寿经》二卷 后汉安世高译

《无量清净平等觉经》二卷 后汉支娄迦谶译(现存)

《阿弥陀经》二卷 吴支谦译(现存)

《无量寿经》二卷 魏康僧铠译(现存)

《无量清净平等觉经》二卷 魏白延译(疑即北凉白延)

《无量寿经》二卷 晋竺法护译

《无量寿至真等正觉经》一卷 晋竺法力译

《新无量寿经》二卷 宋佛驮跋多罗译

《新无量寿经》二卷 宋宝云译

《新无量寿经》二卷 宋昙摩蜜多译

(二)《小阿弥陀经》之译本

《无量寿经》一卷 后秦罗什译(现存)

《小无量寿经》一卷 宋求那跋多罗译

(三)观经之译本

《观无量寿佛经》一卷 宋昙摩蜜多译

《观无量寿佛经》一卷 宋畺良耶舍译(现存)

(四)释经论

《无量寿经论》一卷 魏菩提流支译(现存)

(五)前一二三项称为净土三经。其馀中译关于阿弥陀佛经典及其异译甚多。重要者,略如下列:

《无量门微密持经》等(等者,等取异译。)

《慧印三昧经》

《德光太子经》等

《悲华经》等

《决定总持经》等

《济诸方等学经》等

《法华经》等

昙鸾与阿弥陀净土

净土教可分为二,一净土崇拜,一净土念佛。净土崇拜者,以礼佛建功德为主。凡北朝造像之所表现,或礼弥勒,或礼弥陀,以至崇拜接引诸佛如观世音等。造像建塔,为父母等发愿往生乐土。此世俗一般人之所行,其性质与西洋所谓宗教信仰相同。净土念佛者,以念佛禅定为主。(礼拜附之) 因禅定力,得见诸佛,得生安乐土。此则以修持为要目,与徒重崇拜者不同。净土崇拜势力极为普遍,在历史及社会上自为一大事件。然净土念佛,在佛教亦为极可注意之理行。兹之所论,均属于后者。

弥勒净土念佛,在释道安以后,殊少所闻。惟隋唐诸师如吉藏、道绰、迦才常论其与弥陀派之优劣,可见其信仰未绝。梁宝亮、北齐灵裕均于弥勒经典有研究。至若弥陀净土,则郁为净土之正宗。庐山慧远以后,南齐法琳常诵《无量寿经》及《观经》。北方之慧光道凭均发愿生西方。灵裕与净影慧远曾作经疏。然北方大弘

净土念佛之业者，实为北魏之昙鸾(亦作峦)。其影响颇大，故常推为净土教之初祖。

释昙鸾，雁门人也。家近五台山，闻其神迹灵怪，幼即往寻之。便出家，广读经籍，尤研《四论》与《佛性》。读《大集经》，为之注解，未成而感疾。遂周行医疗。一日忽见天门开，疾顿愈，乃发心求长生不死之法。承江南陶隐居(弘景)擅方术，往从之。于大通中达南朝。曾与梁武帝辩难，不屈。见隐居，得《仙方》十卷，辞还魏境。至洛见菩提流支启曰："佛法中颇有长生不死法，胜此土仙经者乎？"流支唾地相斥，并授以《观经》曰："此大仙方，依之修行，当得解脱生死也。"鸾寻顶受，烧《仙方》，专宏净土。住汾州北山石壁玄中寺，聚徒蒸业。以魏兴和四年(公元542年)卒，年六十七。鸾神宇高远，机变无方。言晤不思，动与事会。行化郡邑，流靡弘广。魏主重之，号为神鸾。梁武帝常顾侍臣云："北方鸾法师、达禅师，肉身菩萨也。"(《续僧传·僧达传》。此上均据道宣《续传》之《昙鸾传》。)

按鸾于梁大通中(公元527至528年)往江南。北魏永安二年(公元529年)菩提流支在洛阳译《无量寿优波提舍经论》一卷。(《房录》等作普泰元年〔公元531年〕，此据《开元录》。)计鸾北返之时，菩提流支恰译此论。(亦名《净土论》，亦名《往生论》。)故其所授者，《观经》以外，必有此论。(鸾为此作注，亦可证。)兹据各书，列鸾之著作于下：

《往生论注解》二卷(今存，名见迦才之《净土论》下。)

《无量寿经奉赞七言偈百九十五行》(今存，名《赞阿弥陀佛偈》。但小注有曰，释〔疑误〕名《无量寿佛〔原作"傍"，误〕经奉赞》。此名亦见迦才《净土论》下。当即《续传》之《礼净土十二偈》。)

《略论安乐净土义》一卷(今存。迦才书言有问答一卷，《僧传》有《安乐集》两卷，想均指此。)

《调气论》(见《续传》。王邵注。《隋志》作《调气方》一卷。)

《疗百病杂丸方》三卷(《隋志》)

《论气治疗方》一卷(《隋志》)

《服气要诀》一卷(《隋志》)

昙鸾所行之念佛，当仍为念佛三昧。如其《往生论注》下曰：“人畏三途,故受持禁戒。受持禁戒,故能修禅定。以禅定故,修习神通。”又其《略论净土义》,据《观经》所言,分生安乐土者为上中下三辈。上中二辈均须一向专念无量寿佛。而下辈则一向专意，乃至十念,念无量寿佛。此所谓十念者,出于《大阿弥陀经》及《观经》等。昙鸾之《略论净土义》解曰：

> 若念佛名字,若念佛相好,若念佛光明,若念佛神力,若念佛功德,若念佛智慧,若念佛本愿，无他心间杂，心心相次,乃至十念,名为十念相续。

此所谓念佛名字、相好等，犹为禅定忆念之念。至若其十念相续，心心相次。则《往生论注》解之如下：

> 问曰：几时名为一念。答曰：百一生灭名一刹那，六十刹那名为一念。此中云念者，不取此时节也。但言忆念阿弥陀佛,若总相,若别相，随所观缘，心无他想，十念相续，名为十念。(下略)

中译“念”字本有三义,各不相同。一禅定忆念，二时间之念，(所谓念念生灭是也)三口唱之念。《注解》此文,谓随所观缘，心无他想,自为忆念之念,(但亦与时有关,《注解》曾辨之,兹不详叙。)而非口念也。

然以口念为念佛，世人谓早见于罗什译之《阿弥陀经》，所谓“执持名号”也。然既曰执持,自为持念。(持念亦译为念住,或为念处。)佛经中虽言唱佛名号,然非“念佛”,与“执持名号”实有不同。后世俗僧,只知唱号，而不修禅定，实误解念字意义。净土古师盖少专重口念之业。惟口念之说,虽不为昙鸾所注重，然实亦得其提倡，而

渐至为净土者之专业。盖鸾之《净土义》中又有论下辈人之十念曰：

又宜同志，三五共结言要，垂命终时，迭相开晓，为称"阿弥陀佛"，（死时诵佛名，见《大阿弥陀经》。）愿生安乐，声声相次，使成十念也。

按晋昙戒死时，诵弥勒佛名不辍口，（见《僧传》）则昙鸾所言，亦中土僧人所已行。后人因此谓声声相次之十念为口念佛名十遍。（此善导之说）此则"但称名号"，（此语出《往生论注》卷上末）亦可谓为念佛矣。又《往生论注》中详论赞叹佛名，（此为口业）实具不可思议威力。其言有曰：

如禁肿辞云，"日出东方，乍赤乍黄"等句，假使酉亥行禁，不关日出，而肿得差。亦如行师对陈，但一切齿中诵"临兵斗者皆陈列前行"，（一本"列"下有"在"字）诵此九字，五兵之所不中。《抱扑子》谓之要道者也。又苦转筋者，以木瓜对火慰之，则愈。复有人但呼木瓜名亦愈。吾身得其效也。如斯近事，世所共知。况不可思议境界者乎！

此以宣唱佛号比之咒语。查菩提流支本善总持，昙鸾或受其影响。但观上文，鸾实采取道教之说。《续僧传》谓其本信神仙方术，既得陶弘景之十卷《仙方》，欲往名山，依之修治。又谓其调心练气，对病识缘，因出《调气方》。《云笈七籤》五十九卷，载有《昙鸾法师服气法》，此或即《隋志》著录之《服气要诀》。可见鸾即受流支呵斥以后，仍具有浓厚之道教气味。按北朝释教本不脱汉世"佛道"色彩。昙鸾之大行其道，与口宣佛号之所以渐盛行，当亦由于世风使之然也。

延寿益算之信仰

北朝佛教不脱汉世色彩，尤可于延寿益算说之盛行而可知之。

延寿益算，为众生之所最贪爱，自为南北之所普信。而因其与道教之长生久视同科，为佛道混杂最重要之点。昙鸾原来目的亦在求长生不死。敦煌残卷中有《佛说决罪福经》，南方僧祐、北土法经二僧目录均入疑伪。其文有曰：

> 持斋戒七日，日三过自责己过，身口意所行。自归三尊，奉持八佛名。受烧香，散花燃灯，供养具满。七日布恩种德，慈心众生，养育穷志。若与清净道士，即得增寿，灭除宿罪。

此项宗教，重悔过，行功德，而且持佛名。按僧祐在昙鸾之前，其目录中既有此经，可见唱名之说久行于民间，昙鸾亦系采纳世俗之信仰也。又悔过自责，得除罪增寿，固早为道教《太平经》之要义。汉末黄巾亦教人自首过失。人之功过常有天神下降按巡记录，为中国道教之一中心理论。此亦早载《太平经》中。如其卷百一十云：

> 不知天遣神往记之。过无大小，天皆知之。簿疏善恶之籍，岁日月拘校，前后除算减半。

及天神记录善恶之说，既加入于一般佛徒之信仰中。而帝释之地位，遂相当于《太平经》所言之天。如《决罪福经》有云：

> 处于宗庙，昼夜精进，七日七夜。天曹鬼官，记注大功，以功除罪，即白帝释，增寿益算，除罪定名，祸灭福生，即得如须。

又佛经中亦有四天王观察善恶之传说。现存藏经中有《四天王经》，言四天王各理一方，每月八日，十五日，三十日，亲下世间按察。十四日，二十三日，二十九日，则遣其太子或使者下。其文略云：

> 四天王神……各理一方。常……案行天下，伺察帝王臣民龙鬼蜎蜚蚑行蠕动之类，心念、口言、身行、善恶，……具分别之，以启天释。若多修德，精进不殆。……释敕伺（或是司字）命，增寿益算。

此经现题为凉州沙门智严宝云译。《祐录》亦著录。但据《大智度论》卷十三,引《四天王经》此文,其中并无益算之语。则此经中译,系中国人就原经加增道教学说造成,并非智严等所译。又敦煌卷子中,有《妙法莲华经·马明菩萨品》者,大约为晋世北方所造之伪经。(中言及晋国天子及骆驼等)其中即引有四天王疏善记恶神话。并曰:

其行恶者,帝释承书关下地狱。阎罗大王即遣地狱五官,减寿夺算,名名射死。

敦煌又有残卷《佛说七千佛神符经》,《大周录》著录,(原夺"千"字)亦名《益算经》。(《开元录》十八)其中以干支五行配合,则全似天师道人之书也。

又《法经目录》卷二伪经中,有《净度三昧经》四卷,云是南齐竟陵王抄经之一。抄时于大本内,"或增或减,芜乱真典,违反圣教"。(据《开元录》此经有智严、宝云、求那跋多罗、及昙曜四译。今均不存。)《法苑珠林》六十二引此经有曰:

八王日(乃谓立春,春分,立夏,夏至,立秋,秋分,立冬,冬至也。)诸天帝释镇臣三十二人,四镇大王,司命,司录,五罗大王,八王使者,尽出四布覆行。复值四王十五日三十日所奏(八日,十五日,三十日,四天王亲下世间,已见上引。此文疑十五日上脱八日二字。)案校人民,立行善恶。地狱王亦遣辅臣小王同时俱出,有罪即记。前斋八王日犯过,福强有救,安隐无他,用福原赦。到后斋日重犯罪数多者,减寿条名克死。岁月日时,关下地狱。地狱承文书,即遣狱鬼持名录名。(录下应夺录字)狱鬼无慈,死日未到,强催作恶,令命促尽。福多者增寿益算。(下略)

唐善导比丘称为净土宗之三祖。其《功德法门》一书,倡言念佛者

"现生即得延年转寿"。亦引《净度三昧经》为证。文曰：

又如《淨度三昧经》说曰，佛告瓶沙大王，若有男子女子，于月月六斋日及八王日，向天曹地府一切业道数数首过，受持斋戒者，佛敕六欲天王，各差二十五善神，善来随逐守护持戒之人。（此言亦见《四天王经》）

又善导之《法事赞》卷上首偈开始即曰"奉请四天王，直入道场中"。则四天王案校善恶及延寿益算之说，已为净土教之一部。此为无量寿佛崇拜应有之义，南北朝时必已流行，非自善导始也。（参看望月信亨《净土教之起源与发展》一九六页以下）

一般人佛教之信仰，最显著者二事。一为善恶报应。二为施与功德。前者旨在劝人"诸恶莫作，众善奉行"。（语出《法句经》）四天王观察世人之说，原著眼在此。减寿益算，均由于行为之善恶。后者则主张敬礼三宝，施佛施僧。宅心慈悲，救济穷困。前者偏重戒律，在北方以昙靖之教为其最大之表现。后者则不有私财。自身苦行，而他施无尽。在北方遂演为信行禅师三阶教中心思想之一。

五戒十善人天教门

现存伪经中多特重视戒律。如《决罪福经》云：

小恶不积，不足灭身。吉凶祸福，皆由心生。不可不顺五戒为人本。十善福之根，五戒德之根。十善天之种。佛为一切父，经为一切母。同师（疑是归字）者则兄弟累劫常亲善。五戒者是人五体。五戒具者，乃成人身。若缺一戒，则不成人。

敦煌本《佛说大辩邪正经》（《大周录》著录。"邪正"下有"法门"二字。）有曰：

尔时文殊师利菩萨重白释迦牟尼佛言，大利益者云何？

佛言：文殊师利，大利益者无过能翻一切恶为一切善，此名大利益。

止恶从善，自可引用中国儒道二教之理论。由是乃有昙靖伪造《提谓波利经》之事，而有人天五戒教之说。

梁僧祐、隋法经二录均谓《提谓经》有二种。一为一卷本，是真典。一为二卷者，乃宋孝武帝时北国沙门昙靖所伪造。《续僧传·昙曜传》云：

又有沙门昙靖者以创开佛日，旧译诸经并从焚荡，人间诱导凭准无因，乃出《提谓波利经》二卷，意在通悟，而语多妄习。

据此，靖乃于魏太武帝焚毁佛经之后，妄造此经。又《房录》云：

宋孝武帝世元魏沙门昙静于北台（平城）撰。见其文曰："东方太山，汉言代岳。阴阳交代，故云代岳。"于魏世出，只应云魏言，乃曰汉言。不辨时代，一妄。太山即此方言，乃以代岳译之，两语相翻。不识梵魏，二妄。其例甚多，不可不具述。备在两卷经文。旧录载有《提谓经》一卷，与诸经语同。但靖加足五方、五行，用石揉金，故成疑耳。

昙靖乃就一卷《提谓经》，增加阴阳五行之说。其教采取世俗一般之信仰，而杂以道术家言，亦汉代佛道之遗产也。

佛成道后，为提谓及波利二商主说法事，（此在转法轮之前）见于佛典处甚多。《瑞应本起经》记其时佛说法，文曰：

以有善心立德本故，诸善鬼神，常当拥护，开示道地，得利谐偶，不使迍蹇，无复艰患。人有见正以信喜敬，净洁不悔，施道德者，福德益大。所随转胜，吉无不利。日月五星，二十八宿，天神鬼王，常随护助。四天大王赏别善人。东提头赖，南维睒文，西惟楼勒，北拘均罗，当护汝等，令不遭横。能有慧意，研精学问，敬佛法众，弃捐众恶，不自放恣，终受吉祥。种

种得福,行道得道。以先见佛,一心奉承,当为从是致第一福,现世获祐。快解见谛,富乐长寿,自致泥洹。(参看《过去现在因果经》卷三)

盖佛为提谓、波利二人说法,全在劝善种福。昙靖因欲诱导世人,故取一卷本经文,附会于中国之礼教,复杂以阴阳术数,最合于北朝一般人之信仰,故极为流行。《续高僧传》云:

隋初开皇关壤往往民间犹习《提谓》。邑义各持衣钵,月再兴斋。仪范正律,递相监检,甚具翔实云。

《提谓》之教,亦自有其仪范规距,并检察颇严也。

《祐录》九载南齐荆州隐士刘虬《无量义经序》文,谓佛随根机说法,其阶有七。"先为波利等说五戒,所谓人天善根,一也。"净影慧远《大乘义章》卷一,谓刘虬言云:"如来一化所说,无出顿渐。《华严》等经是出顿教,馀名为渐。渐中有其五时七阶。言五时者,一佛初成道,为提谓等说五戒十善,人天教门。"据此则五戒十善之世间法,乃佛为人天善根所说。因随根器说法,未演出世正道,故曰人天教。(《辨正论》一引《魔化比丘经》云:"五戒人根,十善天种"云云。言持五戒当得人身,修行十善必获天报也。此或人天教名之所本。)此"人天教"不知名出何书。据《义章》言,人天教门,无所依据。并引《提谓经》文,以证二商人等所得乃"出世正道",非人天教门。慧远所引当出一卷之经。可见"人天教"乃中国人所立名称,或即出于昙靖书中,亦未可知。按刘虬在昙靖之后,而《法华玄义》论南北判教之不同云:"北地师亦作五时教,而取提谓、波利为人天教。"由此可知人天教乃北方之异说,刘虬亦是采取北方之说也。

昙靖以五戒与五常、五行、五脏、五方等等配合,仍是沿汉人阴阳家方法。《辨正论》卷一论名教与佛法之异同,而引《提谓经》曰:

不杀曰仁。仁主肝木之位,春阳之时,万物尽生,正月二

月少阳用事，养育群品，好生恶杀。杀者无仁。不邪曰义。义主肝金之位，七月八月少阴用事，外防嫉妒危身之害，内存性命竭精之患，禁私不淫。淫者无义。不饮酒曰礼。礼主心火之位，四月五月太阳用事，天下太热，万物发狂，饮酒致醉，心亦发狂，口为妄说，乱道之本，身致危亡，不尽天命，故禁以酒。酒者无礼。不盗曰智。智主肝水之位，十月十一月太阴用事，万物收藏，盗者不顺天，以得物藏之，故禁以盗。盗者无智。不妄曰信。信主脾土之位，三月六月九月十二月中央用事，制御四域，恶口伤人，祸在口中，言出则殃至，气发则形伤，危身速命，故禁以口舌。舌者无信。

智者大师之《法界次第初门》卷上之下曰：

故佛为提谓等在家弟子受三归已，即授五戒，为优婆塞。若在家佛弟子破此五戒，则非清信士女。故经云："五戒者，天下大禁忌。若犯五戒，在天则违五星，在地则违五岳，在方则违五帝，在身则违五藏。"

又《摩诃止观》六上，言有三种法施。上者出世间上上法施，中者出世间法施，下者为世间法施。世间法施即谓五戒十善等。五常、五行亦似五戒。（此《提谓经》说）并亦可与五经（《礼》、《乐》、《诗》、《书》、《易》。无《春秋》。）相配。（此智者私意）《止观辅行弘决》卷六之二释此段甚详。文略曰：

言五常似五戒者，如《提谓经》中长者问佛，"何故但五，不说四六?"。佛言："但说五者，是天地之根，太乙之初，神气之始，以治天地，制御阴阳，成就万物众生之灵。天持之和阴阳，地持之万物生，人持之五藏安。天地之神，万物之祖。是故但五。"又云："所持五戒者，令成当来五体，顺世五常五德之法。杀乖仁，盗乖义，淫乖礼，酒乖智，妄乖信。悯伤不杀曰仁。清

察不盗曰义。防害不淫曰礼。持心禁酒曰智。非法不言曰信。(此与《辨正论》所引不同)此五者不可造次而亏，不可须臾而废。君子奉之以立身，用无暂替。故云五戒。”又云：“不杀过于二仪，不盗如太素，不邪行如虚空，不妄语如四时。”

人天教门是世间法。谓佛为优婆塞说，故推广而与名教五常相比。(《颜氏家训·归心篇》亦采此说)又袭汉代阴阳道术，而三教合一，因得流行甚广。隋智𫖮、唐法琳并用之而不疑也。

昙靖之书意在止恶劝善，故亦载有天神下界，察人善恶之说。《法苑珠林》八十八引《提谓经》云：

佛言四时交代，阴阳易位。岁终三覆八校，一月六奏。三界皓皓，五处录籍，众生行异，五官典领，校定罪福，行之高下，品格万途。诸天帝释太子使者、日月鬼神、地狱阎罗、百万神众等，俱用正月一日，五月一日，九月一日，四布案行帝王臣民八夷飞鸟走兽鬼龙行之善恶。知与四天王月八日十五日尽三十日所奏同无不均。天下使无枉错，覆校三界众生罪福多少所属。福多者即升天上，即敕四镇五罗大王司命增寿益算，下阎罗王摄五官，除罪名，定福禄。故使持是三长斋。是故三覆八校者，八王日是也。

此所谓三覆者，在正月五月九月之初一日，即三长斋月。八校者即八王日，亦须持斋。六奏者指月之八日，十五日，三十日，及十四日，二十三日，二十九日，即六斋日。(此均已见前引)《辨正论》一又引有《净土经》(疑即《净度三昧经》)云：

八王者谓八节日也。言天王所奏文书，一岁八出，故称八王。此日最急。……一月六奏，六斋日是。一岁三覆，即三长斋月也。

昙靖伪书所言相同,可见为当时人一般之信仰也。

三阶教之发生

三阶教创者乃魏郡信行禅师。其教虽兴于隋代，然实北朝流行之信仰所产生之结晶品。兹分条略述之于下。(参看矢吹庆辉《三阶教之研究》)

一、三阶教人信当时佛法已入末法时代。按此说传来甚早。如昙无谶云:释迦佛正法住五百年,像法(像者似也)住一千年,末法一万。(《文选·头陀寺碑文》李注引之)《祐录》北凉道朗《涅槃序》后有跋,亦曰:“至于千载像法之末,虽有此经,人情薄淡,无心敬信,当知遗法将灭之相。”王简栖《头陀寺碑文》,亦言“正法既没,像教陵夷”。是在南北朝初叶已有信当世入末法者。现存敦煌伪经中,多有末法之说。如《决罪福经》(《法经》著录)曰:“正教隐弊,末世时,师法不明。”《像法决疑经》(《法经》著录)曰:“无上法宝,不久磨灭。”《大通方广经》(《法经》著录)曰:“于我末法中有能化一人。”《首罗比丘经》(《法经》著录。经中言及洛阳。《三阶教籍目录》有此经,见矢吹书一七七页。)曰:“世将欲末,渐令恶起,来年难过。”《法王经》(未悉何时所作,但按经文,或在南北朝。)曰:“若灭度后,千五百岁,五浊众生,多作恶业,专行十恶。”《法经录》卷二卷四著录《小般泥洹经》,(一名《法灭尽经。》)《佛说法灭尽经》、《五浊恶世经》等。敦煌残卷中有《小法灭尽经》。此皆宣传末法已至,均隋世以前之书,流行于民间者也。

二、三阶教教义及戒行,多为北朝所已流行。第一,信行本为禅师,其教奖励修定,此乃北方禅法流行之表现。第二,按《宝车经》(《法经》著录。淮州沙门昙辨撰。)曰:“如盲者不见日月”云云。而三阶教谓第三阶中,众生如生盲人,不辨颜色。第三,《法经录》四“伪经”中有《头陀经》,北魏之时颇有习头陀苦行者。三阶教人亦以苦

行著称。第四，敦煌伪经中，有《要行舍身经》。（检其内容，非《开元录》七载之伪经，乃别为一书。）劝人于死后分割血肉，布施尸陀林中。《法经录》四亦著录伪经《尸陀林经》一卷。则隋前已有此风。此亦三阶教人所普行。第五，三阶教分众生有时阶机缘根器之不同，而主张对根起行。此项说法，自早已流传。如刘虬所谓五时七阶是矣。隋初有沧州道正禅师，乐习禅法，头陀（宗兰若法）乞食。（此均与三阶教相同）曾综述宪法，流之于世，名曰《六行凡圣修法》也。（《内典录》著录，名为《凡圣六行法》。）包举一化，融接万衢。初曰凡夫罪行，二曰凡夫福行，三小乘人行，四小菩萨行，五大菩萨行，六佛果证行。都合六部，极略一卷，广二十卷。前半序分，后半行体。（《内典录》谓其有二十卷、十卷、七卷、五卷、三卷、一卷六种。）此分凡圣诸人之不同，而决定各人之行修，与信行创教，立意相同。

三、提倡施与，立无尽藏，为三阶教之特色。但南北朝流行之佛教信仰，亦不乏此义。此亦可于伪经中见之。如《决罪福经》云：

> 大福皆用财货，乃得成耳。夫布施者，今现在世有十倍报；后世受时有亿倍报。不可计数，复亿倍万。我常但说万倍报者，略少说耳。恐人不信，少说。

唐时三阶教人师利曾伪造《示所犯者瑜伽法镜经》。此经末曰：

> 此经一名像法，二名决疑，三名济拔安养贫穷孤独，四者最下世界悲田胜法，五者示所犯者瑜伽法镜。

盖此经乃就北朝流行伪书《像法决疑经》加以增广。《决疑经》者，唱言像法之末，应行布施。其文有曰：

> 此人邪命谄曲，求觅名利。若见布施贫穷乞人，复生瞋恚。作如是念，出家之人，何用布施？但修禅定智慧之业，何用纷动无益之事务？作是念者，是魔眷属。

又曰：

> 善男子，我念成佛皆因旷劫行檀布施，救济穷贫困厄众生。十方诸佛亦从布施而得成佛。

按三阶典籍常引此经。（见矢吹书五九五页）则即此亦已可知信行禅师乃采取流行当世之佛徒信念，依己意援用经典，以创一宗派也。

又按昙靖、信行均重戒律。其根本原因当因是时民俗败坏，生死盲暗之中。故谓五浊众生，已至末法时代。智慧禅定，均不能修。只能用戒律裁治。如《续传·习禅篇论》云："或有问曰，大圣垂教，正像为初。禅法广行，义当修习。今非斯时，固绝条绪，其次不伦，方称末法。乃遵戒之行，斯为极也。"可见末法时代，当重戒行，乃极通行之说也。

誌公与傅大士

南朝禅法，向少传习。迨至齐梁，乃稍称盛。而保誌（亦作宝志）、傅弘均业禅，尤以神通显于世。关于二人之神话甚多，殊少可信。（《灯录》所载二人偈言等均晚出之传说）梁慧皎与誌公同时，《僧传》中详记其事。陈徐陵与傅大士亦为同时，作有《东阳双林寺傅大士碑文》。兹依之略述二人之事迹如下。

释保誌，本姓朱，金城人。少出家，止京师道林寺。师事沙门僧俭为和尚，修习定业，崇畺良耶舍之禅法。（《僧传·耶舍传》）至宋太始初，忽如僻异，居止无定，饮食无时。发常数寸，常跣行街巷。执一锡杖，杖头挂剪刀及镜，或挂一两匹帛。齐建元中，稍见异迹。数日不食，亦无饥容。与人言，始若难晓，后皆效验。（《僧传》述有多事，兹均略之。）时或赋诗，言如谶记。京土士庶皆敬事之。齐武帝谓惑众，收驻建康。因显神异，乃延入禁中。梁武即位，甚见崇礼。先是齐时多禁誌出入，梁武登极乃下诏曰："誌公迹拘尘垢，神游冥寂。水火不能燋濡，蛇虎不能侵惧。语其佛理，则声闻以上。谈其

隐沦，则遁仙高者。岂得以俗士常情，空相拘制？何其鄙狭，一至于此！自今行来，随意出入，勿得复禁。”誌自是多出入禁内。誌能分身。为武帝祈雨，并有奇验。天监十三年（公元514年）冬无疾而终。自预知死至。武帝厚加殡送，葬于锺山独龙之阜。敕陆倕制铭辞于冢内，王筠勒碑文于寺门。传其遗像，处处存焉。初誌显迹之始，年可五六十许，而终亦不老。人咸莫测其年。有徐捷道者，居于京师九日台北，自言是誌外舅弟，小誌四年，计誌亡时，应年九十七云。

傅大士（《续传·慧云传》云名弘。《传灯录》曰名翕。）东阳郡乌伤县人。尝自序云：“系弥勒菩萨分身世界，济度群生。”年二十四，弃家隐居其县之松山。修禅远壑，绝粒长斋。太守王烋言其诡诈，幽诸后曹。迄至兼旬，绝粒不食。于是州乡愧伏，远迩归依。逃迹山林，肆行兰若。其自序又云，“尝见七佛如来，十方并现。释尊摩顶，愿受深法。每至犍槌应叩，法鼓裁鸣，空界神仙，共来行道。”（以上傅《自序》语）至若凡人，虽不能感见诸佛，然亦谓曾睹大士金色表于胸臆，异香流于掌内，或见身长丈馀，脚长二尺，指长五寸馀。于是大士禅修既满，出化乡里。乡人乃或舍须发，或倾财宝。于大士坐禅之高岩松下建寺，因名双林寺。大士亦还家货贸妻儿，襄助功德。并造九层砖塔，经典千馀卷。从之学者，颇有其人。梁大通元年（公元527年）县中傅普通等一百馀人，诣县令范胥连名荐述。又以中大通四年（公元532年）傅德宣等三百人，诣县令萧诩具陈德业。均未得见信。又二年大士乃自遣弟子傅暀至京，致书梁武帝。自称为“双林树下当来解脱善慧大士”。当时僧人上书帝王，辞甚恭谨。即国师智者法师，（即慧约）等亦文牒卑恭。今大士既非沙门，年非长老，致书至尊，教以治道，因此道俗惊疑。而傅暀发弘誓，在御路烧其左手，因得达天听。于是迎大士至都，入殿讲论，作偈言

若干。帝待以殊礼。大士常日授禅，然亦讲《维摩》《思益》等。（未言及《金刚经》）大士预知世将大乱，拟自烧身，为众生除罪。学徒闻之，乃悲号踊叫。弟子居士徐普拔、潘普成等九人，求输己命以代。其中或馘首刊鼻，或焚臂烧身。大士因许更住人间。于是弟子居士范难陀、比丘法旷、优婆夷严比丘，各在山林烧身。次有比丘宝月等二人，穷身系索，挂锭为灯。次有比丘慧海、菩提等八人烧指，尼昙展、慧光、法纤等四十九人行不食斋法，比丘僧拔、慧品等六十二人割耳出血和香。凡此均所以供养其师。乃大士终于太建元年（公元569年）夏于本州弃世而去。按徐陵碑云，大士"小学之年，不游黉舍"。吉藏《中论疏》云，"大士本不学问"。自谓为弥勒降生，颇显神通，以致奉者若狂。唐初道宣作《续高僧传》，亦以列入《感通》门中。而后世禅宗人乃言大士曾见达磨，唱《金刚经》颂，而所记大士之言，始颇有宗门风味焉。

按烧身供养，南北颇流行。详《僧传·忘身篇》，及《续传·遗身篇》中，如宋僧瑜在匡山坐薪龛中，合掌平坐，诵《药王品》。（《法华经》此品载药王烧身事）火焰交至，犹合掌不散。宋慧益以吉贝自缠，灌油烧之。北周最有名之僧崖菩萨，以布裹左右五指烧之。如是经日，左手指尽，油沸，将灭火乃以右手残指，挟竹挑之。以日继夕，并烧二手，眉目不动。后复烧身，身面焦坼，尚在火中礼拜。按烧身之意义有三。一重佛法。二愿如药王烧身后得生天国。三者示禅定威力。凡慧可断臂不觉，智𫖮受毒不伤，此种故事，皆证其禅定功夫之完满。惟慧皎论曰：

> 至如凡夫之徒，鉴察无广，竟知尽寿行道何如弃舍身命？或欲邀誉一时，或欲流名万代。及临火就薪，悔怖交切。彰言既广，耻夺其操。于是僶俛从事，空婴万苦。若然，非所谓也。

若此则烧身并以骇众要誉。烧身乃宗教情绪热烈之表现，往往煽

动群心，致举国若狂。(如傅大士之事) 故不免有人愿舍身形，以激誉流名也。

南方之《十诵律》

《十诵律》罗什等译之关中。卑摩罗义传之寿春。僧业、慧观等弘之于建业。南方在宋代除《十诵》以外，已几无律学。(四分、五分、僧祇，均学者极少。《弘明集》载慧义致范泰书，称祇洹寺用《僧祇律》。)齐梁更然。今略述其名家如下：

释志道即僧祐《师资传》列入之道律师。亦《十诵》律家也。住锺山灵曜寺，特长律品。何尚之钦德致敬。先时魏太武灭法，后世嗣兴，而戒授多阙。道既誓志弘通，不惮艰苦。乃携同契十有馀人，往至虎牢，集洛、秦、雍、淮、豫五州道士，会于引水寺，讲律明戒，更申受法。魏土僧禁获全，道之力也。后南返，于齐永明二年卒于湘土，春秋七十有三。

据《广弘明集·智称行状》，谓律学之盛，始自智称。而慧皎《明律篇论》亦谓称在齐梁之间，号称命世。释智称者，本魏冀州刺史裴徽之后。祖世避难，寓居京口。从宗公仰禅师，隐、具二律师等受禅律。至京师听法颖讲律。僧祐《十诵义记序》云："大律师积道河西，振德江东。"盖即指颖，可见颖之身价。(《僧传》有传) 定林寺法献闻称名，携止山寺，献亦名律师也。齐文宣王等常邀称开讲《十诵》。一生讲大本四十馀遍。齐永元三年卒，春秋七十二。著《十诵义记》八卷，盛行于世。(《广弘明集》载《智称行状》)

南朝律师之最有名者为僧祐。少事僧范道人、法达法师。曾从定林法献，并受业于法颖。颖乃"一时名匠，为律学之宗"。祐复竭思钻求，无懈昏晓，遂大精律部，有迈先哲。齐竟陵文宣王每请讲律，听众常七八百人。永明中敕入吴试简五众，并宣讲《十诵》，

更申受戒之法。凡获信施，悉以修寺，并建无遮大集舍身斋等。又造立经藏，搜校卷轴。祐为性巧思，能自凖心计。及匠人依标，尺寸无爽。故光宅、栖霞二寺大像，及剡县石佛等，并请祐经始，凖画仪则。梁武帝及王公朝贵均崇其戒范。开善、智藏请事师礼。凡白黑门徒一万一千馀人。以天监十七年五月二十六日卒于建初寺，春秋七十有四。初祐集经藏既成，(刘勰助之)使人抄撰要事，为《出三藏记集》、《法苑记》、《世界记》、《释迦谱》及《弘明集》等，并著有《沙婆多宗师资传》。

智称之弟子有法超。梁武帝敕集《出律要仪》十四卷，通下梁境，并依详用。至陈代以昙瑗、智文均名律师。《续僧传》曰：

> 宣帝下诏国内，初受戒者，夏未满五，皆参律肆。可于都邑大寺广置德场。(一作听场)仍敕瑗公总知监检，明示科举。有司准给衣食，勿使经营形累，致亏功绩。瑗既蒙恩诏，通诲国僧，四远被徵，万里相属。时即搜擢明解词义者二十馀人，一时敷训，众齐三百。于斯时也，京邑屯闹，行诵相諠，国供丰华，学人无弊。不逾数载，道器大增。其有学成将还本邑，瑗皆聚徒对问，理事无疑者，方乃遣之。由是律学更新，上闻天听。

此盖似设一戒律专门学校也。智文曾与真谛同止晋安，卒于隋开皇十九年，年九十一。平生曾讲《十诵》八十五遍，大小乘《戒心》、《羯磨》等二十馀遍，《金光》、《遗教》等各有差焉。著《律义疏》十二卷，《羯磨疏》四卷，《菩萨戒疏》两卷。僧尼从受戒者三千馀人。

菩萨戒之流行

菩萨戒为大乘戒。中华一向重大乘，故并流行。齐梁之时，如梁武帝等，均称菩萨戒弟子。菩萨戒以《地持经》、《菩萨璎珞本业

经》及《梵网经》为主。而《涅槃经》《大智度论》等,亦均有大乘戒之说明。《地持经》昙无谶译，与宋求那跋多罗译之《菩萨善戒经》同本,属瑜伽宗。北朝僧范、慧顺、灵裕、法上均曾为之作疏。慧光、昙迁亦弘此经。灵裕之弟子昙荣专精此部。至若南方,殊少研者。《梵网经》为大乘戒之最要经典。但为伪经，其所载与其他大乘经律殊不合。《房录》始著录，谓为罗什译。《法经录》言诸家录多入疑品。《僧祐录》无之，仅谓什译《波罗提木叉》。(亦即《僧传》之《菩萨戒本》)可见此经乃北方人伪造。其序文乃据什译《波罗提木叉后记》,而加以增改。其经文乃取《曼殊千臂》与《优婆塞戒》等，参以私意,加以改造。(参看望月信亨《净土教之起源与发展》页一五四下)北土之所以出此经,当因提倡大乘戒之故。按太武帝毁法之后,北方僧伽破坏,纪纲荡然。故志道律师特往洛阳明戒,(见前)《梵网经》或于此时应需要而伪造。其后传至南方，梁慧皎乃为作疏。但南方除皎以外无人研此部。《祐录》既不载经名,即《僧传》亦未提及。总之,《梵网戒》本必流行北方,而南方颇未注意也。

北方四分律之兴

北方在元魏时所行之律为《僧祇》及《十诵》。至《四分》之弘,不知究导源何人。此有二说。《续高僧传·慧光传》曰:

> 先是《四分》未广宣通，有道覆律师创开此部，制疏六卷。但是科文至提举弘宗,无闻于世。故光之所学,惟据口传。

按慧光为北齐人，道覆亦应在魏末。惟据日本凝然大德《律宗纲要》曰:

> 《四分》译已经六十馀年,至元魏第六主孝文之世,有北台法聪律师本学《僧祇》，开通精研。然穷初受部，依《昙无德》。辍《僧祇》讲，初弘《四分》。受随相契，事归一揆。然是口授,

未载简牍。道覆以后，造疏释文。

据此在道覆以前，法聪已研《四分》。但《昙无德律》无论始于何人，而其大盛则由慧光。光北朝之末为最大师，且为《地论》元匠。其事迹待下略陈。唐道宣弘律亦宗《四分》。其作《高僧传》遂以慧光列入《明律篇》中。慧光卒于北齐之世。其后研《四分律》者甚多。北方普遍奉行。约在慧光后百年，唐中宗令南方禁用《十诵》。于是北方《四分》戒律乃行于天下。至若陈末至隋初之《四分》律师，则多慧光之后辈。此于隋唐律宗之建立特有关系，今姑不赘及。

第二十章　北朝之佛学

《高僧传》齐《僧宗传》云，先是北土法师昙準，闻宗特善《涅槃》，乃南游观听。既南北情异，思不相参。準乃别更讲说，多为北土所师。据此则南北之学，实有差异。（隋唐章疏亦常分别南北学说）释迦之教，空有两轮。南方空学较盛，北方偏于有学。其于大乘，则研《涅槃》、（《涅槃》自是空宗，而讲说者则常堕于有。）《华严》、《地论》，于小乘则行《毗昙》、《成实》。《法华玄义释签》云："江南盛弘《成实》，河北偏尚《毗昙》。"此乃就南北朝末叶之学比较言之。夫《成实》者，虽非毕竟空，而已受大乘法性学之影响。《毗昙》乃娑婆多，说一切有。北方《毗昙》，驾凌《成实》，或以此故。净影慧远著《大乘义章》。每门率先叙《毗昙》，次及《成实》，而归结于《地论》《涅槃》之学。是意在由小有以及小空（《成实》）、大有（《地论》）、妙有（《涅槃》）。此四者为北方主要学术。又法相古学，南有《摄论》，北有《地论》，然《摄论》初传，南方殊少信者。至陈隋之际，乃稍光大。然其流行甚盛，则由于北方《地论》师人，如昙迁、靖嵩等。故《摄论》亦实可称为北方之学也。今述北土佛学流行之迹，而以《摄论》附焉。

彭城之佛学

北方佛教义学，以罗什在长安时为最盛。其后叠经变乱，学僧星散。凉州沙门，徙于平城。北朝之初，佛教与道安、罗什时代大异其趣。禅师玄高、昙曜，实执僧界之牛耳。由是盛行净土念佛，又偏重戒律，并杂以方术阴阳之神教。凡汉代佛法之残馀，似多流

行于北。至若义学，在北朝初叶，盖蔑如也。北朝义学之兴，约在孝文帝之世。其先多来自彭城，其后洛中乃颇讲佛义，而终则在东魏北齐，邺城称为学海焉。

彭城佛学之盛，由于关中佛法之受摧残。先是在罗什晚年，以及姚秦溃败，学僧已多东下，昙影谓隐于阳翟九崖岩（《魏书·殷绍传》）。道融讲道于彭城，至者千人，门徒三百。慧义原亦游于彭宋之间。东阿慧静少游伊、洛，晚历徐、兖。僧苞宋永初中游北徐。道凭亦授学彭城（见《三论略章》），声盖海、岱。僧导止于寿春，传《三论》、《成实》。（以上东阿静外，均罗什弟子。）盖关中之学，已东徙徐海。什公弟子僧嵩亦居彭城之白塔寺（《释老志》），原主《大品》（《中论疏》），兼明数论（《僧传·道温传》）。所谓数论，当兼举《成实》、《毗昙》。嵩公为南北成论学之大师。而《中论疏》云，嵩原信《大品》，而非《涅槃》。（亦见《祐录》五《喻疑论》）是其原笃守罗什之学。然至晚年，复悔前僻执，而亦奉《涅槃》之说。（亦见《中论疏》）则凉州之学亦传入彭城矣。

僧渊初游徐州，在白塔寺从僧嵩受《成实》、《毗昙》二论。（《名僧传抄·说处》载僧渊从嵩受《成实论》事。）其时彭城当已入北魏版图。渊公弟子知名者四人。（详第十八章中）此中道登、惠纪（亦作记）、昙度（亦作法度）以《成实》知名，俱为魏孝文帝所重。太和十九年帝且亲幸白塔寺凭吊嵩师居寺。当时徐州实为北魏义学之重地。（参看第十四章）北方义学之渊泉，孝文帝时，实以徐州为最著。

北方《涅槃》之学

《涅槃》大经，本出凉州。时慧嵩、道朗，已以此知名。其后传之南方而极盛。凉土沙门既至平城，亦当携《涅槃经》至。（魏太武帝原闻昙无谶之名而欲召至）然在宋齐之际，北方之研究《涅槃》者，因史

书阙文，不能知其详。然僧渊之弟子道登，乃从徐州僧药习《涅槃》。宝亮从青州道明法师学。（《续传》僧密曾从道明沙门受业，或即一人。）昙凖在北方从智诞受业。道药、道明、智诞想均宋时北方之《涅槃》学者也。同时善此之昙度乃学于南者。宋初北方东阿慧静特为知名，其弟子颇有解《涅槃》者。（如法瑶、慧亮等，已见第十七章。）其著作多流传北土，不甚过江。

由上所言，北方宋齐时，早有研究《涅槃》者。然昙凖于齐时南游，特听僧宗讲《涅槃》，乃审知此学南北不同，思不相参，则北方《涅槃》殆有特异之点也。北魏孝文以后，学者大盛。魏末隋初，北方以此显者更多。计自魏中叶至隋初，习此者有昙凖、昙无最、慧光、圆通、道凭、道慎、宝篆、灵询、僧妙、道安、法上、昙延、慧藏、灵裕、慧海、融智、慧远、靖嵩等。

约在孝文帝世，北方习《涅槃》者特多。此经来自凉州，可见元魏佛法与凉州关系之密切。释僧范因听《涅槃》而出家。初学《涅槃》，顿尽其致。后复就慧光学，著《涅槃疏》。因变疏引经，制成为论，故称为《涅槃论》。释惠顺亦初听《涅槃》，后复就光师出家，以决所滞。道凭亦早学《涅槃》、《成实》等，后乃从光学律。释灵询亦少习《成论》、《涅槃》，后亦学于慧光。据此可见《涅槃》乃当时所常讲。慧光大师，备通经论，为当世所宗。故学《涅槃》者亦从之受业。光师著有《涅槃疏》。门人法上及再传弟子慧远，均特以此经擅名。而隋僧灵裕曾学于道凭，亦善《涅槃》，并作经疏。

北齐法上，一时名匠。年九岁得《涅槃经》，披而诵之，即生厌世，遂从禅师道药出家。（此不知是否即前文之徐州僧药）出家后曾潜居林虑山，诵《法华》、《维摩》。入洛讲《法华》。后值时俭，衣食俱乏。上专意《涅槃》，无心冻馁。后投慧光，受具足戒。讲《十地》、《地持》、《楞伽》、《涅槃》等部，为国僧统。著作中有《佛性论》二卷。卒于周

大象二年，年八十六。上之弟子慧远，（事略见后）齐隋之间，推为泰斗。则为《地论》而兼《涅槃》之学者。《续僧传》谓其本住清化，（寺名，在泽州高都。）祖习《涅槃》。寺众百馀，领徒者三十，并大唐之称首也。其著作中有《涅槃疏》十卷。而其《大乘大义章》，常归宗《涅槃》也。但北朝末年，最以《涅槃》知名者为昙延。《续高僧传》谓唐释玄会"自延、远辍斤之后，作者祖述前言，唯会一人，独称孤拔。"据此则昙延、慧远之《涅槃》学之见赏与流行，可知也。

昙延者，蒲州桑泉人。少听河东僧妙讲《涅槃》。僧妙讲解斯经，以为恒业。延深悟其旨，遂出家。更听《华严》、《大论》、《十地》、《地持》、《佛性》、《宝思惟》等诸部。及周武毁法，遁居太行。隋文即位，又到长安，帝师事之。开皇八年卒，年七十三。隋唐之际，其弟子善《涅槃》者甚多。延作有《涅槃疏》十五卷。（除上述各疏外，北周宝篆亦有《涅槃疏》。）

北方四宗

判教之事，不知起于何时。今所知者，最早有慧观法师，曾分顿、渐、不定三教。（《天台法华玄义》十上）则判教之说，约在北凉昙无谶法师之时也。又判教之事，所据经典，各家不同。最流行者，为五时之说。此则出于《大涅槃》，而此经昙无谶所翻，且又观师之所服膺也。又《华严》称为顿教。出此经时，慧观法师必亲与胜会。（译于慧观所住之道场寺）及南北朝末造，《华严》盛于海内。地论宗人判教者至为繁多，则因此经亦其根本典籍也。至若《法华》会三归一，综合诸教，纳于一轨，则判教诸说所借之基本理论，故此经亦非常重要也。（慧观著有《法华宗要》）

南北朝判教异说极多。诸书所载，（如慧远《大乘义章》一，吉藏《大乘玄论》卷一、卷五，智者《法华玄义》十，法藏《华严探玄记》一及《分齐章》卷一，窥基《法

苑义林章》卷一等。)纷歧不一。然较而论之,南学简要,判教之说既不盛行,(如梁武即非难五时之说)且不复杂,(刘虬五时七阶虽繁,然此说已加入北方《提谓》伪经,非纯粹南说)灌顶记天台所传南三北七(谓判教十家,南三家北七家。)之说,不但北有七家,而南之三家,亦均只分为三,所谓顿、渐、不定是也。北有七家,可见判教之盛行。且于分顿、渐、不定以外,复有多说。其分之繁,异于南朝。此亦或因北学深芜,穷其枝叶欤。

印度佛典出世先后不同,各有其立义之宗旨,学说之背景,于是陈义纷繁,而有二乘诸部,性相各宗。及经论东流,研读者多,又各抒其所见,而异说并兴。判教之说,盖求于印度佛典之纷歧,作一整理统一之区画。又欲于依判者之宗义,以平章中国流行之异说,而定于一尊。其包举既广博,而计划亦至伟大。中国宗派之形成,实凭藉于此。天台、华严、地论诸宗之成立,本在北方。而华、天二派之判教为其整个学说之骨架,至为重要。盖亦北方风气之所酿成。故其判教乃由抉择北土诸说而成也。(如圆教不见于南人判教,而北方有之。又天台传北方禅师亦判教。其一分有相与无相大乘。而无相为楞伽等。特指楞伽为无相,此必为禅宗初起之说。而禅师亦判教,可见北方此事之盛行也。)

判教之事,不但与宗派之成立至有关系。而研究判教之内容,亦可知时代流行之学说、研究之经典为何。盖判教者之所采取,必为当时盛行之经典与学说,故实其时佛学情形之反影也。隋唐章疏,(吉藏《大乘玄论》、《中论疏》,慧远《大乘义章》及《天台法华玄义》、《华严探玄记》等。)均述北方之四宗说。此说称为地论师所立。(《大乘玄论》)亦谓为光统(慧光)之说。(《法华玄义》及《中论疏记》。又光亦谓有三宗说。)光师乃高齐时北僧领袖,地论之最大师也。又谓(及《中论疏》。)此为大衍寺昙隐师(《探玄记》及《分齐章》。)之说。昙隐乃光师之弟子。安澄《中论

疏记》虽亦言此是光律师说。但又云魏时道辨略标四宗。道辨者乃魏孝文帝时僧人。则此说不但为势力最大之地论师所用，而且其来源已久远也。

四宗者谓因缘(又谓名立性宗)、假名(又名破性宗)、不真(又名破相宗或诳相宗)、真(又名显实宗或常宗)初谓《毗昙》，二谓《成实》，三谓《般若》四论，四谓《涅槃》《华严》(《天台玄义》，《华严分齐章》。)及《地论》，(《大乘玄论》)四者除《般若》四论外，均为北方之显学。慧远《大乘义章》收集广博。然亦只陈《毗昙》、《成实》、《地论》、《涅槃》诸经义，则北方佛学之风，亦可以知矣。

一谓毗昙，是因缘宗。(《法华玄义》解曰，指毗昙六因四缘。)《中论疏记》一曰：

一因缘宗，二谛诸法，无有自性。因缘起作，以为俗谛。理本寂灭，以为真谛。但凡夫妄情，计有定法。空此妄情，故云色即是空。后人诸毗昙宗。

按毗昙者谓沙婆多部。沙婆多说一切诸法皆有自性。故《大乘义章》叙此宗云：

言立性者，小乘中浅，宣说诸法各有体性。虽说有性，皆从缘生，不同外道立自然性。此宗当彼阿毗昙也。

安澄所言此宗二谛亦复非是。《义章》谓毗昙立事理二谛。文曰：

初(亦作"约"，误。)宗之中，事理相对。事为世谛，理为真谛。阴界入等，彼此隔碍，是其事也。苦无常等十六圣谛，通相之法，是其理也。

慧远所述，按之《毗昙》，实有所据。安澄所叙第一宗，疑日人之误传也。(安澄所引《肇论述义》，乃日人之书。)

二谓成实，是假名宗。(《法华玄义》云指《成实》三假)《疏记》曰：

二假名宗，万法虽殊，相假而有，皆无其实，但有名用，故

名为俗。此假名法，体性寂灭，名之为眞。凡假藉缘，其体寂灭，故云色即是空。后人诺成实宗。

此与远师所述相同。文曰：

言破性者，小乘中深，宣说诸法虚假无性，不同前宗立法自性。法虽无性，不无假相。此宗当彼成实宗也。

又曰：

第二宗中因缘假有，以为世谛。无性之空，以为眞谛。

三谓般若，是不真宗。(《分齐章》云：说即空理，明一切法不真实等。)《疏记》曰：

三不眞宗，一切诸法，无有实体，似同幻梦。业力机关兴鼓成立，名之为俗。俗幻梦虚诳不实，本来寂灭，以为眞谛。幻梦色体无名无相，故云色即是空。后人诺三论宗。

《义章》所载略同，但较为切实。文曰：

破相宗者，大乘中浅，明前宗中虚假之相亦无所有。如人远观阳炎为水，近观本无。不但无性，水相亦无。诸法像此，虽说无相，未显法实。

又曰：

第三宗中，一切诸法妄(亦作"异"，误。)相之有，以为世谛。无相之空，以为眞谛。(下略)

四为真宗。(《法华玄义》云：常住佛性，本有湛然。《分齐章》云：明佛性法界真理等。)《疏记》曰：

四者眞宗。世法梦幻，义非孤起，托于眞理，离眞无妄，妄由眞起。是故经云，生死者依如来藏。然有二义，一者世谛妄想故空，理非是眞。二者其体眞实寂灭，是故是空，理是眞妙。

《义章》所言亦相同。文曰：

显实宗者，大乘中深，宣说诸法妄想故有。妄想无体，起

必托眞。眞者所谓如来藏性。恒沙佛法，同体缘集，不离不脱，不断不异。此之眞性缘起集成生死涅槃。眞所集故，无不眞实。辨此实性，故曰眞宗。

又曰：

第四宗中，义别有二，一依持义，二缘起义。若就依持以明二谛（原无"谛"字，今补。）者，妄相之法，以为能依。眞为所依。能依之妄，说为世谛。所依之眞，判为眞谛。然彼破性破相宗中，有为世谛，无为眞谛。今此宗中，妄有理无以为世谛。相寂相有，为眞谛也。若就缘起以明二谛（原无"谛"字，今补。）者，清净法界如来藏体缘起造作生死涅槃，眞性自体说为眞谛。缘起之用，判为世谛。

按慧远《大乘义章》本为其时佛学之概论。而四宗之说，包举各宗，则又北朝佛法概论之概论也。研究北土之学者，宜首就此发明也。

《毗昙》之翻译

六朝之所谓《毗昙》，其所包含甚广泛。如《舍利弗》、《阿毗昙》及迦旃延《八犍度》均属之。但如《三论玄义》曰：

而《阿毗昙》是十八部萨婆多部。

是《毗昙》者盖谓属于一切有部（萨婆多，华言一切有。）也。一切有部之本论，通称为《八犍度》。即唐译之《发智论》。次要则为释此之《毗婆沙》。而六朝人所最研究者为法胜之《阿毗昙心》，及达磨多罗（法救也）之《杂心论》。兹列隋以前所译之《毗昙》于下：

《阿毗昙甘露味论》二卷　尊者瞿沙（一切有部论师）造，魏吴失译。

《鞞婆沙论》十四卷　尊者尸陀槃尼造，苻秦僧伽跋澄所出，难提录为梵文，佛护译传，敏智笔受，此又称为"《广说》"。

亦即“《十四卷毗婆沙》”。

《阿毗昙八犍度论》三十卷　尊者迦旃延子造，苻秦僧伽提婆出，与唐译之《发智论》同本。

《阿毗昙心》十六卷　苻秦建元十八年道安曾令鸠摩罗提婆译之。及苻坚死后，僧伽提婆在洛更出十六卷。及提婆游庐山，又译《阿毗昙心论》四卷。据《开元录》，十六卷者乃法救之《杂心论》。四卷者乃法胜之《心论》。

《阿毗昙心论》四卷　东晋时僧伽提婆在庐山出，即法胜所造。

《舍利弗阿毗昙论》二十二卷　姚秦昙摩耶舍与昙摩崛多共译。

《杂阿毗昙心论》十三卷　东晋法显、觉贤共译，即法救之作。

《阿毗昙毗婆沙论》六十卷　北凉浮陀跋摩译。原序谓因乱失四十卷，只存六十卷。此与唐译之《大毗婆沙》同本。

《杂阿毗昙心》十三卷　宋伊叶波罗等共译，即法救之书。

《杂阿毗昙心论》十一卷　宋僧伽跋摩译，即法救造者。

《众事分阿毗昙论》十二卷　宋求那跋陀罗与菩提舍共译，此即《品类足》。

《六足阿毗昙》一卷　宋失译。

《立世阿毗昙》十卷　陈真谛译。

《法胜阿毗昙心论经》六卷　优波扇多造，北齐那连提黎耶舍与达摩阇那共译。

此外真谛译之《俱舍论》，非纯粹有部《阿毗昙》，不列入。

《毗昙》之研究

观上所列，《毗昙》之昌，始于苻秦之道安。安公在关中译经时，其所作经序中之“毗昙”一语，均指罽宾来僧所译，自为有部之论藏。而《高僧传·竺道潜传》，谓潜之弟子竺法友尝从师学《阿毗昙》，一宿便诵。推其年岁，应在安公入关之前。其所谓《阿毗昙》者，亦不知为何。但一宿便诵，当卷数不多，或魏吴失译之《甘露味论》也。安公在关中出有部论后，关中大乱。提婆渡江，其学颇少时行于江南。匡山慧远、道生、慧持，建业慧观、王珣等颇弘有部，已详第十一章第十六章中。但不久什公来，弘大乘，《毗昙》殊少闻研习者。

但观晋末及刘宋亦常译《毗昙》，则此学自为时人所比较注意者。宋齐二代北方罕有精者。而南朝有多人。

法业，居建业南林寺。善大小品及《杂心》。为弘《华严》有名者。

慧定，居建业中兴寺。善《涅槃》及《毗昙》。

昙斌，居建业庄严寺，从法业受《华严》、《杂心》。

僧镜，在京下定林寺。《祐录》载其《杂心序》，似即其所著《毗昙玄论序》。据序文，求那跋摩译《杂心》时，镜曾参与。镜并善《法华》、《维摩》、《泥洹》及作《实相六家论》。

昙机，在会稽，善《法华》、《毗昙》。

慧通，住京冶城寺，制《大品》、《胜鬘》、《杂心》、《毗昙》等义疏。

成具，在江陵，善《十诵》、《杂心》、《毗昙》等。以上诸人，均列在宋时。

僧渊，在济州，曾从僧嵩受《成实》、《毗昙》。但渊尤为《成

论》大家。

僧慧，在江陵，其师为昙顺。顺为远公弟子，能讲《涅槃》、《法华》、《十住》、《净名》、《杂心》等。

慧基在会稽善大乘诸经，当亦知《毗昙》，如下说。

智林在建业，后返高昌，乃三论学者，著《阿毗昙杂心记》。

以上在南齐时。

观上所列，殊少著名之大师。而法业、僧镜、僧渊、智林均不以《毗昙》为其特出之学。且宋时善之者少，而齐时更衰落。（北方只僧渊一人）梁时南方有道乘、僧韶、法护（《续传》有传，以《毗昙》教学者。即《僧传·僧盛传》之僧护。）法宠、法令、慧集、智藏及靖法师（兴皇从学）慧开等，亦多非一时之杰。惟智藏为南方名僧，但仍《成实》大家，兼以《涅槃》驰誉者也。其专研《毗昙》之有功绩者为慧集。《僧传》谓集在会稽，为惠基法师弟子。惠基之师为僧伽跋摩，即宋代译《杂心》之人也。《传》继曰：

> 后出京止招提寺。复遍历众师，融冶异说。三藏方等，并皆综达。广访《大毗婆沙》及《杂心》《犍度》等以相雠校。故于《毗昙》一部，擅步当时。凡硕难坚疑，并为披释。海内学宾，无不毕至。每一开讲，负袟千人。沙门僧旻、法云并名高一代，亦执卷请益。今上（梁武帝）深相赏接，每请开讲。以天监十四年还至乌程，遘疾而卒，春秋六十。著《毗昙大义疏》十余万言，盛行于世。

按前此所研之《毗昙》，多为《杂心》。至慧集始搜求《婆沙》及《犍度》之大部。其著疏至十馀万言，学者千人，庄严僧旻、光宅法云均从听讲，其成绩可观也。（陈时高丽人智晃在扬都，善有部，见《续传·昙迁传》。）

但约同时，北方之《毗昙》尤大盛。宋齐二代，北方佛学较衰，

义学不振。《毗昙》亦然。但北方，大德灵裕曾从安、游、荣三师听《杂心》。游者当即智游，慧嵩亦曾从听《毗昙》、《成实》。安、游、荣三法师，乃当齐时北方之善《毗昙》者也。

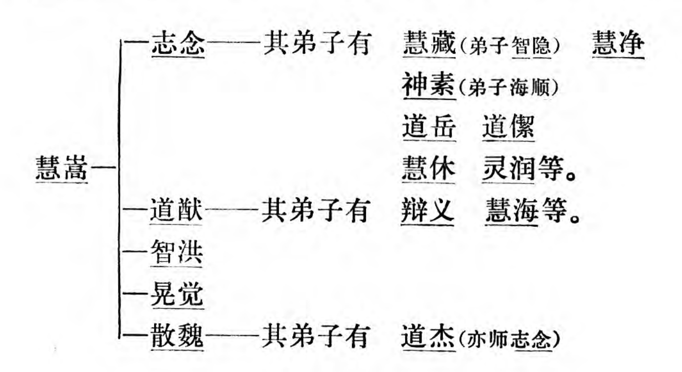
慧嵩者，高昌国人。少出家。尤玩《杂心》。已为彼国所重。高昌王欲使释门更辟，献嵩与其弟于魏，丞相高氏重之。时智游论师，世称英杰，嵩从之听《毗昙》、《成实》。学成在邺、洛宏化。法上为僧统，见重于北齐文宣帝。嵩以慧学腾誉，频以法义陵之。乃徙于徐州，为长年僧统。仍居彭沛，大阐宏猷。江表河南，率遵声教。北齐天保中卒于徐州。嵩统解小乘，世号“《毗昙》孔子”。弟子有沙门道猷、智洪、晃觉、散魏等，均为名僧。而有志念，尤为不世之杰。志念弟子之善《毗昙》者，亦复多人。故彭城慧嵩，乃北方《毗昙》之重镇也。

释志念，学问极博，非专业《毗昙》者也。其师有通《智论》之道长，善《地论》之道宠，及《毗昙》孔子慧嵩。其讲学恒先开《智度》，后发《杂心》。当时北方《成实》元匠之明彦，特率其弟子洪该等三百馀人，躬听志念讲《心论》。（当即《杂心》。）《僧传》并曰：

> 至如迦延本经，传谬来久。《业犍度》中，脱落四纸。诸师讲解，曾无异寻。念推测上下，悬续其文。理会词联，皆符前作。初未之悟也。后江左传本，取勘遗踪，校念所作，片无增减。时为不测之人焉。撰《迦延杂心论疏》及《广钞》各九卷，盛行于世。

据此则念于二论中或尤以《杂心》擅名。《僧传》列其弟子之知名者二十馀人，均隋唐之大德，此中未必均善《杂心》。但北方《毗昙》之盛，先由慧嵩，继以志念，应无疑也。

兹列表示慧嵩之毗昙学之系统于下：（嵩念等弟子之不知其善《毗昙》与否者，不列入。）



志念卒于隋大业四年,其弟子有慧休,唐初元匠。此后慧休弟子之玄奘法师,大译有部诸论。但《毗昙》之研究,唐世实不盛。而自梁末至隋初,则精此者多。《法华玄义释签》所言:"江南盛弘《成实》,河北偏尚《毗昙》。"此当指南北朝之末叶。其时净影、慧远作《大乘义章》,每先列《毗昙》、《成实》,而归结于其所宗之《地论》、《涅槃》。此外未专列馀家,即此亦可见《毗昙》之为人所重视也。但河北之偏尚《毗昙》,在梁以后。而江南之盛弘《成实》,始于梁以前。且《成实》之势力堪称大国。而以《毗昙》较之他家,仍仅可谓为附庸也。

北方之《成实》师

自罗什译《成实》以后,北方义学当甚衰落。又史书失载,仅知彭城僧嵩传授此学于僧渊。渊之弟子道登、慧纪(亦作"记")、昙度,均善《成实》。魏孝文帝师事道登,喜《成实论》。有释法贞者,少居洛下广德寺,为沙门道记弟子。及至年长,善《成实论》,深得其趣。法贞与僧建、慧聪、道寂同师道记,穷研数论,并明五聚。(《成实》)时人目建为"文句无前",目贞为"入微独步"。(上见《续传》)其师道

记当即《成论》师慧纪。计贞等受学年代，应在孝文帝之世。（贞死于梁普通二年，年六十一。）及宣武帝，魏土佛法盛行者为《地论》、《毗昙》、《涅槃》以及禅法、净土等。《成实》之学，想不甚见重。然自此后，南北学术上交通益盛。《成实》之学，又由江左流入北土。如智脱，江都人，原为邺下颖法师弟子。后又听江都强师《成实》及《毗昙论》。又闻丹阳庄严寺爝法师《成论》独步，并创新义。脱往从之。爝师亡时，深相付嘱。脱后为陈隋诸帝所重。脱修论疏四十卷。又删正梁代琰法师《玄义》十七卷。讲《成论》、《玄文》各五十遍。又有道庄，建业人。初受彭城琼法师之《成论》。释法论南郡人，初在青溪亦研斯论。而新罗释圆光航海至金陵，听僧旻弟子讲，兼研《成论》。（上均见《续传》）凡此数僧，均在陈隋之际，于南方学《成实》，而后乃至北方也。盖在北朝末叶，斯论复多研求者。此中当以彭城慧嵩及渤海明彦为尤要。嵩善《数论》，《成实》名僧灵裕从之受《成实》。明彦则史称为《成实》元绪。按嵩以《毗昙》命家，而彦亦曾率弟子洪该等三百人受学于《毗昙》师志念。盖《成实》本出于《婆沙》，而当世《成实》流行，似亦由于《毗昙》研究甚盛也。然《成论》势力至隋后，为他宗所夺。虽在唐初犹有研《成实》者，如明彦之弟子慧休、洪该，该之弟子道杰、怀素，彭城寺慧开之弟子道庆及道宗、敬脱等。然已人颓风，不复振矣。

《十地经论》之传译

法相宗经典，我国自刘宋初渐多翻译。如求那跋多罗出有四卷《楞伽》及《解深密》之一部，其最著者也。及至梁代，传来更多。南北分为两宗。在北者为地论宗，依世亲之《十地经论》得名。在南者为摄论宗，依无著之《摄大乘论》得名。北方法相宗之译家为菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多等。其学极盛一时。南方译家为真

谛，实尽量输入世亲之真传。惟初则南僧多不信无尘唯识，颇不能广布。然赖其弟子之努力，及与北方《地论》人之相契合，迨隋世而大盛。至唐玄奘，而此学如日中天矣。

《十地经论》乃世亲菩萨所作。北魏宣武帝永平元年（公元508年）译于洛阳。有崔光序。略云：

> 以永平元年，岁次玄枵，四月上日，命三藏法师北天竺菩提流支，魏云道希，中天竺勒那摩提，魏云宝意，及传译沙门北天竺伏陀扇多，并义学缁儒一千馀人，在太极紫庭译出斯论，十有馀卷。（现存本十二卷）斯二三藏并以迈俗之量，高步道门，群藏渊部，罔不研揽。善会地情，妙尽论旨。皆手执梵文，口自敷唱，片辞只说，辩诣蔑遗。于时皇上亲纡玄藻，飞翰轮首，臣僚僧徒，毗赞下风。四年首夏，翻译周讫。

《三宝记》引《李廓录》（作于永平年中）曰，初译宣武皇帝御亲于大殿上，一日自笔受，后方付沙门僧辩（《开元录》作"僧辩等"）讫了。是翻译此论之始，极见重视也。又据崔序，译人乃菩提流支与勒那摩提二三藏。（即执梵本口唱者）而佛陀扇多则任传语之责。（即译梵为华者）

但据《房录》卷九，叙勒那摩提译经事曰：

> 初菩提流支助传，后以相争，因各别译。

而《续高僧传·菩提流支传》叙三人译经情形曰：

> 当翻经日，于洛阳内殿，流支传本，馀僧参助。其后三德。（谓菩提流支、勒那摩提及佛陀扇多。）乃徇流言，各传师习，不相询访。帝弘法之盛，略叙曲烦。敕三处各翻，讫乃参校。其间隐没，互有不同。致有文旨，时兼异缀。后人合之，共成通部。

此皆谓三人译经因相争而各别译。《十地经论》原有三本，经后人

合为一本也。但据《续高僧传·慧光传》曰：

> 勒那初译《十地》，至后合翻，事在别传。光（慧光）预霑其席，以素习方言，通其两诤，取舍由悟，纲领存焉。自此《地论》流传，命章开释。

《续高僧传·道宠传》曰：

> 魏宣武帝崇尚佛法，天竺梵僧菩提流支初翻《十地》，在紫极殿，勒那摩提在太极殿，各有禁卫，不许通言。校其所译，恐有浮滥。始于永平元年至四年方讫。及勘雠之，惟云"有不二不尽"，那云"定不二不尽"，一字为异，通共惊美。

据此则别译者只菩提流支及勒那摩提二人。而其原因或由于奉敕别翻，恐有浮滥；或由两诤，误于流言，则颇难断定。或者因二人相争而奉敕别翻，以观二僧之才学，亦不可知。但《十地经论》为地论宗之正典，地论宗当时分南北二派。慧光师勒那，道宠师流支。其派别殊异，当已于译经时已见之。

相州北派学之传布

北天竺菩提流支者，于永平初到洛阳。宣武帝甚重之。后敕居永宁寺。及魏分东西，随孝静帝迁居邺都。前后译经三十部，合百一卷。其房内梵本可有万夹，译出稿本满一间屋。其所出重要法相唯识典籍如下：

《十地经论》十二卷　世亲造
《深密解脱经》五卷
《入楞伽经》十卷
《金刚般若波罗密经论》　世亲造
《无量寿经论》　世亲造

释道宠，原名张宾，为国学大儒雄安生之弟子。后出家广寻藏

部。及《十地经论》传译时,宠访留支,求其深极。乃授《十地》,典教三冬。随闻出疏。出而开学,声唱高广。邺下荣推匠成。学士堪可传道者千有馀人。其中高者僧休、法继、诞礼、罕宜、儒果等是也。(诸人均无传,惟僧休见于《灵幹传》中。)而又有志念者,为隋朝名僧,亦曾从宠受学。志念之弟子知名者甚多。

相州南派学之传布

中天竺勒那摩地者,以宣武帝正始时至洛邑,译《法华论》(世亲造)等三部。并译《十地经论》。其慧解与流支相亚而不相能。说者谓曾教示三人,房、定二士授其心法,慧光一人偏教法律,故光实传其法相之学也。(此据《道宠传》,但佛陀扇多亦为之师,详上节。且此事与光学于佛陀,事几全同。)

释慧光者,地论宗之元匠,亦四分律宗之大师,且亦禅学之名僧也。俗姓杨氏,定州长庐人也。年十三,随父入洛。四月八日往佛陀禅师所受三归。诵经曾若夙习。旁通博义,穷理善谈。出家后,时人号之为圣沙弥。佛陀亦谓其非常人。若受大戒,宜先听律。有道覆律师,创开《四分》,制疏六卷,但是科文。至于提举宏宗,无闻于世。故光之所学,惟据口传。四夏乃讲《僧祇律》,听徒云合,又从辩公参学经论。后于勒那摩地等译《十地》时,光预其席。自此《地论》流传,命章开释。《四分》一部,草创斯基。其《华严》、《涅槃》、《维摩》、《十地》、《地持》等,并疏其奥旨,而弘演道。《胜鬘》、《遗教》、《温室》、《仁王》、《般若》等,皆有注释。又再造《四分律疏》百二十纸。后代引之以为义节。并《羯磨戒本》咸加删定。又著《玄宗论》、《大乘义律章》、《仁王七诫》及《僧制十八条》。先在洛为国僧都。后在邺为国统。北齐时卒于邺大觉寺,年七十。即当陈时也。其弟子昙隐、洪理、道云等均为四分律宗之名家。

传谓慧光弟子众所推仰有十人。拣选行解，入室惟九。有儒生冯衮，光乃将入众中。又谓道宠在道北教牢、宜四人。慧光在道南教凭、范十人。故世传慧光门下有十哲。十哲之名，道凭、僧范二人外，不能明指。此外其弟子有法上、惠顺、灵询、僧达、道慎、安廪、昙衍、昙遵、冯衮（或十哲之一）及上言之昙隐等。

此中以法上为上首，（故或亦十人之一）俗姓刘氏，朝歌人也。幼师道药禅师出家。投慧光受具足戒。既慧业有闻，众乃陈请讲《十地》、《地持》、《楞伽》、《涅槃》等部，并著文疏。年阶四十，游化怀卫，为魏大将军高澄奏入在邺。魏齐二代，历为统师，纲领将四十年，四万馀寺，咸禀其教。高句丽国，亦闻其风。年八十六时，卒于邺之西山合水寺，在周大象二年七月十八日，即陈宣帝太建十三年也。撰《增一法数》四十卷，《佛性论》二卷，《大乘义章》六卷，又《众经录》一卷。

法上之弟子知名者法存、融智、慧远三人。而以慧远为最有名。净影寺释慧远者，本姓李，敦煌人。寓居上党之高都。出家年满进具。依法上为和上，顺都为阇梨，光师十大弟子并为证戒。又就大隐（即光弟子昙隐）律师听《四分》。末专师上统。七年回洞至理，爽拔微奥。及周武帝灭齐，在邺集僧议废教，远独抗诤。毁法后，慧居诵经。及隋文帝登极，复在洛阳弘法。开皇七年敕召六大德入关，远为其中一人，并从有学士二百馀人，中有大德十人。后居长安之净影寺，四方投学者七百馀人。虽高僧同莅，而莫高于远。卒于开皇十二年，时陈亡已四年矣。远七夏时在邺开讲《十地》，自后常讲。随讲出疏，《地持疏》五卷，《十地疏》十卷，《华严疏》七卷，《涅槃疏》十卷，《维摩》、《胜鬘》、《寿观》、《温室》等并勒为卷部。又撰《大乘义章》十四卷，合二百四十九科。本住清化，（寺名，在上党。）祖习《涅槃》。寺众百馀，领徒者三千。并唐时称首。其在隋唐，弟

子之见于记载者多至十九人，而灵璨、慧迁均善《地论》者也。

法上之弟子融智，事实未详。然融智弟子靖嵩，则至有关系。融师常讲《涅槃》及《地论》。嵩从之学。后于周武法难，避往南方。先是真谛译世亲著书，讲授少闻。嵩在建业，常诣真谛之弟子法泰决疑。数年之中，精融《摄论》、《俱舍论》。自《佛性》、《中边》、《无相》、《唯识》、《异执》等论四十馀部，皆总其纲要。后移居彭城。嵩盖兼学北之《地论》、南之《摄论》，使江淮通润，化移河北。摄论宗遂及于北方。嵩曾撰《摄论疏》六卷，《杂心疏》五卷，又撰《九识》、《三藏》、《三聚戒》、《三生死》等"玄义"。其弟子有智凝，亦曾受学于慧远。凝之弟子僧辩，则玄奘法师从问《摄论》者也。

光之弟子僧范，十哲之一，造疏甚多，亦一家之作。道凭者，亦十人之一，讲《地论》、《涅槃》、《华严》、《四分》。而其弟子灵裕，则最知名。灵裕本姓赵，定州巨鹿曲阳人。投赵郡明宝二师出家，于慧公学《四分》，从道凭三年学《地论》，从安、游、荣等三师听《杂心》，嵩、林二师学《成实》。隋时召入长安，众所属望。大业元年，卒于相州演空寺，年八十八。自年三十即存著述，有疏论杂文五十馀种，及经序等。又有诗评并杂集等五十馀卷，兹以太繁，不详述，亦可谓盛矣。

又慧光之弟子有昙遵，遵之弟子有昙迁。迁后为北方摄论宗师。（见下）亦融合南摄论宗与北地论宗者也。而唐有慧休者，曾师灵裕及昙迁，玄奘法师亦曾从之问《摄论》。

真谛之年历

地论摄论二宗，虽俱为法相唯识之学。然南方真谛，实得无著、世亲之真传。故陈隋之际，北方地论学者，多转而治摄论。真谛或为世亲之的传，专以弘其学为旨志。彼约于四十八岁时到中

国南海。又二年至建业。梁武帝欲请其译经，因侯景之乱未果。后飘流闽越各地，常思西去。终止广州，刺史欧阳頠父子优礼之。后广译经论。以太建元年正月十一日迁化。自梁武之末至陈宣帝初年，凡二十三载，所出经论记传，将共三百馀卷。计谛来华，先恰值中国南方变乱，流离转徙，未尽所怀，屡欲西反。幸遇欧阳父子之优容，可以安居，弟子渐多。虽欲延之还建业，乃扬辇硕望，恐夺时荣，上奏陈帝曰："岭表所译诸部，多明无尘唯识。言乖治术，有蔽国风。不隶诸华可流服。"南海新文，因有藏陈世。（上语见《谛传》）故真谛赍《摄》、《舍》诸论，远来敷化。初遇梁乱，后历陈朝，二十馀年，通传无地。虽云译布，讲授无闻。（上语见《靖嵩传》）真谛殁后十九年而陈亡。其弟子散处江南，亦未多得信奉。至北方昙迁、靖嵩南来，始见其学可补北方地论师之所未知，乃亟为宣扬，真谛之学，乃得光大。

兹考各书，作真谛年历如下：（宇井伯寿《印度哲学之研究》第六册，有《真谛传研究》，又苏公望亦有《真谛翻译及事迹考》，载《微妙声》杂志中。）

梁武帝大同中，因扶南献使还返外国，（《南史·扶南传》，大同五年复遣使献生犀。又言其国有佛发长一丈二尺。诏遣沙门释昙宝随使往迎之。）敕直后苴破虏监张记（本传作"直后张氾"，《开元录》"后"作"省"。）随往扶南，求请名僧，及大乘诸论，杂华等经。彼国乃屈真谛，并赍经论来华。

中大同元年（公元 546 年），（大同十二年四月改元）真谛年四十八岁。

八月十五日到达南海（广州），即往京邑（南京）。沿路所经，乃停两载。（本传云，承圣三年"还返"豫章，疑谛赴京曾留豫章。）

太清元年（公元 547 年），年四十九岁。

太清二年（公元 548 年），年五十岁。

闰八月，(据陈垣《朔闰表》是年闰七月)始达建业。(本传。但僧隐《金光明序》作太清元年。慧恺《摄论序》则谓在二年。)帝躬申顶礼，于宝云殿供养。欲翻经论，乃因侯景叛乱，不果宣述。(是年八月侯景叛，十月至京师。)乃步入东土。(《金光明序》及本传)

太清三年(公元549年)，年五十一岁。

当仍在东土，后到富春。(时在本年，或明年。)

太清四年(公元550年)，年五十二岁。

富春令陆元哲招沙门宝琼(《瑜伽论记》作"择琼"，误。当时有二宝琼，一建初寺乌琼，一彭城寺白琼。)等二十馀人请三藏，在其宅翻《十七地论》，只得五卷而辍。(《瑜伽论记》卷一，《三宝记》卷一及本传。)

同年又译《中论》一卷，《如实论》一卷，(诸录载之。《反质论》、《堕负论》应均为此论二品之别生。)《涅槃经本有今无偈论》一卷，(《仁寿录》谓于广州译)《三世分别论》一卷。(《三宝记》卷十一。又《三宝记》，谓同年出有十八部论，但《开元录》此即谓《部异执论》系陈时译。)

太清五年(公元551年)，大宝二年，天正元年，年五十三岁。

当乃留富春。(十一月侯景受禅称帝)

大宝三年(公元552年)，承圣元年，年五十四岁。

侯景请还建业。在台供养。三月侯景兵败东遁。京邑渐安。十一月，元帝乃即位于江陵。真谛止于金陵正观寺，(原为天监时译经之所，见《续传·僧伽婆罗传》。)与愿禅师等二十馀人，翻《金光明经》。(本传)

本年或次年释道谅引其子来见，三藏为命名吉藏。(见《续传·吉藏传》，时藏年约四五岁。)

承圣二年(公元553年)，年五十五岁。

二月二十五日于建康县长凡里杨雄宅别阁道场仍译《金光明经》。依所翻经本次第，以为七卷。时法师在都稍久，言语略通。沙门慧宝传语，萧碏（《三宝记》作“梁”，一作“桀”。）笔受。（上据僧隐《金光明经序》。《续传》谓去年师已在正观寺出此经，今不知何以更出。又序云：师译较凉译多四品。凉译只十八品，今有二十二品，《房录》并曰：“《广寿量品》后，慧宝传语，萧梁笔受”云云。据此疑去年所译乃凉译所缺之四品。今乃译其馀诸品。此诸品已有凉译，故进行甚速，二十馀日即讫也。）

承圣三年（公元554年）年五十六岁。

真谛于去年或本年至九江。（《摄论序》）二月“还返”豫章，（本传）住宝田寺。为慧显等十馀人出《弥勒下生经》一卷。同年在同寺译《仁王般若经》一卷，（上均据《房录》。）及《疏》六卷。（见圆测《仁王经疏》。《法经录》未言师译此经。并谓《仁王》为疑经。）真谛于豫章逢警韶，为“翻《新金光明》并《唯识论》及《涅槃中百句长解脱十四音》等，朝授晚传，夜闻晨记。”（见《续传·警韶传》。此言“翻《金光明》”，误，且此所谓翻者，乃口授其文，并讲其义也。《金光明疏》或为警韶讲时所出。）

后往新吴，（本传）住美业寺，译《中论疏》二卷，《九识义记》二卷，《转法轮义记》一卷。（此见宋本《房录》，但《房录》云：“时在太清三年”，当误。）

又往始兴（据《起信论序》本年在始兴出此论，并《玄文》等。但《起信》既可疑，序文亦不可据。时贤于此多有论列，兹不详叙。）是年九月萧勃迁居始兴。（此依《通鉴》）

承圣四年，大定元年，绍泰元年（公元555年），年五十七岁。

绍泰二年，太平元年（公元556年），年五十八岁。

此二年中当在始兴。三藏所译之《随相论十六谛疏》一

卷，谓在始兴出。又有《求那摩底随相论》一卷，或同时出。

绍泰三年，太平二年，陈永定元年(公元557年)，年五十九岁。

二月萧勃举兵度岭至南康，三月被杀。(《通鉴》)《续传》云，真谛后随萧太保度岭至于南康，当在此时。九月八日于平固县(南康属) 南康内史刘文陀请译《无上依经》二卷。(《开元录》引经后记。《房录》入永定三年误。)

按《续传》云：法师在豫章、新吴、始兴、南康，"并随方翻译，栖遑靡托"。又慧恺(即智恺)《摄论序》"末至九江及游五岭，凡所翻译，卷轴未多"。此均叙自承圣三年以来，法师游踪及事迹。

永定二年(公元558年)，年六十岁。

七月返豫章(本传)，于栖隐寺出《大空论》三卷。(按真谛曾至豫章三次。《房录》于此论之译出未记年月。兹姑定在本年。)

次至临川郡出《中边分别论》三卷，(亦作二卷) 并疏三卷。(《内典录》。疏当系是真谛撰，即是译论时之讲疏。)

后又之晋安，在佛力寺译出《正论释义》五卷。(《房录》)真谛曾译(未知年代)《宝行王正论》一卷，《正论道理论》一卷，此释论不知释何书。时智文法师同止晋安，故得"讲译都会，交映法门"。僧宗、法准曾于智文请益，是时当已见真谛。(《续传·智文传》) 又有僧忍，时恐亦在晋安得面大师。(参见《唯识论后记》)

永定三年(公元559年)，年六十一岁。

本年，(《房录》)或去岁，(《内典录》) 译《立世阿毗昙》十卷。(《内典录》言在始兴郡出。《大周录》言在广州及始兴出。所说歧异，不

可解。)

真谛虽传经论，然本意不申。(其时世亲法相经论未得传人)遂欲泛舶往楼伽修国。道俗苦留，乃停南越。(此仍指晋安)便与前梁旧齿，(当系僧宗、法准、僧忍等。《续传·法泰传》云，三人并知名梁代。)重核所翻。(本传)

天嘉元年(公元 560 年)，年六十二岁。

仍停南越。

天嘉二年(公元 561 年)，年六十三岁。

真谛因飘寓投委，无心宁寄。又泛小舶，至梁安郡。更装大舶，欲返西国。然学徒留止，太守王方奢(《开元录》作"万奢"。方字或本系万字，奢亦作赊。)亦申邀请，乃暂止海隅。(可见梁安在海边。按《续传》叙梁安事在译论之后，系因原文错简。盖自"至陈文帝天嘉四年"至"复疏宗旨"一段，系在自"而飘寓投委"至"时又许焉"一段之后。参看宇井《研究》，及苏氏《年谱》。)本年在建造寺译《谛节经》一卷，《义疏》四卷。(圆测《解深密疏》引《真谛翻译目录》所言如此。但测疏又谓系保定年中"于西安故城内四天王寺"出。西安或梁安之误，而建造寺或亦名四天王，保定年则误。)

天嘉三年(公元 562 年)，年六十四岁。

因梁安太守王方奢之请"于建造伽蓝"(即建造寺)五月一日重翻《金刚经》。"依婆薮(世亲)释论"，出《经》一卷，《文义》(即疏)十卷。九月二十五日讫。其时法师已善解华言，无须传译。對(当系人名或原为"凯"字，凯、恺通用。若然则慧恺此时已见法师。《续传·道岳传》恺作凯。)僧宗法师、法度等笔受。(《金刚经后记》)僧宗当系由晋安随真谛来此。九月发自梁安，泛舶西引，(本传)欲还天竺。(《俱舍序》之言。又《摄论序》亦云"欲旋反旧国"。)乃因风于十二月中旬飘抵广州。(本

传）

《摄论序》云，“后适闽越敷说不少”。此乃指大师在临川、晋安、梁安时事。又《俱舍序》云“值梁室将倾，时事纷梗，法师避地东西，垂二十载”。计自真谛到华至本年，共十六载。（《法泰传》云，一十馀年。）广州刺史为欧阳頠。頠原附萧勃。与真谛当为旧相识。奉请为菩萨戒师，尽弟子礼。（《摄论序》）延住制旨寺，请翻新文。（本传）其世子纥亦信法，并礼事之。

天嘉四年（公元 563 年），年六十五岁。

真谛在制旨寺，正月十六日慧恺请三藏译《大乘唯识论》（即《二十唯识》）一卷，至三月五日竟。又翻外国义疏两卷，慧恺笔受。三藏行翻行讲，并更释本文，恺为注记，又得两卷。末有僧忍法师，赍北魏菩提流支所译，经恺雠校，知颇有异同。《本传》曰，天嘉四年杨都建元寺沙门僧宗、法准、僧忍等“远浮江表，亲承芳问”。《法泰传》曰，泰与慧恺、僧宗、法忍（当即僧忍）等知名梁代。及真谛至南海，周访义侣，遂与宗、恺等“不惮艰辛，远寻三藏于广州制旨寺”。《续传》又曰，慧恺（即智恺）“住扬都寺，初与法泰先后异发，同往岭表”。但按三藏于去岁十二月至南海，本年正月慧恺已亲承教。而僧忍则于三月（译《摄论》时）亦在广州。则诸人谓为真谛至广，乃远浮江表，同来岭表，必非事实。按慧恺《摄论序》自云：“恺昔尝受业，已少涤沈弊。（恺序并云，曾三请师译《摄论》而不允，可见恺早已知师之学此论至要。）服膺未久，便致暌违，今重奉值。”（指天嘉四年）是恺早见真谛。至若僧宗、法準已遇师于晋安。僧忍则谓自晋安来。凡此诸僧，盖均可谓久游三藏之门下也。又慧恺谓

携任曹毗同来。（《续传·真谛传》）而《慧旷传》云，旷与"宗、恺、準、韻（韻师不可考，或是韶之误，疑指警韶，但《续传》未言韶曾至广州。）诸师，俱值真谛"。凡此诸人，盖均在南海近处，闻三藏行止，先后来从者也。（或有已在广州者，慧恺恐即如此，参看《摄论序》可推知。又《法泰传》云：僧宗、法準、慧忍未听《摄论》。则三人到广州，在天嘉年后。）南来广州相从弟子又有慧侃。（有传）其见师则不知在何时。

三月因欧阳纥请，出《摄大乘论》。三藏自译，慧恺笔受。与僧忍等共同禀学。十月文义俱竟，本论三卷，释论十二卷，（《法经录》载《摄论》十二卷或十五卷。十二卷指《释论》，十五卷乃合本论言之。）义疏八卷。（《续传·法泰传》出此论，"七月之中，文疏并了"。）制旨寺主慧智，征南长史袁敬德为经始檀越。（《摄论序》）

九月广州刺史阳山公欧阳頠卒。子纥袭父爵位。（《通鉴》）

十一月十日于制旨寺译《广义法门经》一卷。（经后记谓出《中阿含》）

天嘉五年（公元 564 年），年六十六岁。

真谛自至广州，慧恺请翻讲《摄大乘》等论，经涉二年。法师又欲旋归，刺史欧阳纥留之。（《俱舍序》）恺与僧忍请翻《俱舍论》。以本年（序作"四年"，误。）甲申（阏逢涒滩）正月二十五日三藏于制旨寺自译，慧恺笔受。至《惑品》未毕，徙居南海郡内，闰十月（本年十月闰，四年无闰月。）文义究竟，（《续传·法泰传》云，翻此论十月便了。）《论文》二十二卷，《论偈》一卷，《义疏》五十三卷。（《房录》等有《俱舍论本》，当即偈或论文。）刺史仍请于城内讲说。（《俱舍序》）时智敫（亦作敫）亦预讲席。

天嘉六年（公元 565 年），年六十七岁。

天康元年(公元566年),年六十八岁。

二月二日(序谓天嘉五年柔兆之岁。但柔兆乃本年〔丙戌〕,非天嘉五年。)从慧恺、僧忍之请,重译《俱舍》论文,再解义意。(《俱舍序》)《续传》谓恺延真谛于显明寺(《续传·道岳传》谓此乃恺住寺)重讲《俱舍》一遍,当即指此。

光大元年(公元567年),年六十九岁。

本年(序谓"岁次强圉",年干相符。)十二月二十五日重译《俱舍》工毕,治定前本,始末究竟。长史袁敬(《摄论序》作"敬德")其长子元友为经始檀越。(《俱舍序》)《续传·法泰传》云,"陈光大中僧宗、法準、惠忍(当非僧忍)等度岭就谛求学。以未闻《摄论》,更为讲之。起四月初,至腊月八日方讫一遍",当亦同年之事。《摄论》、《俱舍》均慧恺笔受。真谛云"吾早值子,缀辑经论,结是前翻,不应少欠。今译两论,词论圆备,吾无恨矣。"(《法泰传》)

《续传·真谛传》云,《摄论》依止胜相后疏,(后四品疏)并未僧宗所陈,"大义无亏"。当是在此岁,宗师于恺师先记《义疏》之后四品加以增改。宗盖亦善《摄论》者也。

光大二年(公元568年),七十岁。

正月二十日在南海郡内从扬都定林寺法泰之请,出《律二十二明了论》,论本一卷,注记五卷,慧恺笔受。(论后记)僧宗等请慧恺讲《俱舍论》。道尼、智敫(亦作敷)等同门二十人,及其他成名学士七十馀人听受。六月三藏厌世,至南海北山自杀。慧恺追至,道俗及欧阳纥均到。三藏休止王园寺。宗恺诸人欲延还建业。以京邑僧谗言不果。八月二十日,慧恺得疾遂死。讲《俱舍》至论文第四业品,义疏第九卷中绝。三藏大恸,与道尼、智敫及黴等

十二人，在法準之房，共传香火，令弘《摄》、《舍》二论，誓无断绝。三藏续讲，至《惑品》第三卷，亦病废。（《续传》）

大建元年（公元 569 年），年七十一岁。

三藏寝疾，有遗文严正勖示因果，以之付弟子智休。正月十一日午时入寂。（《房录》引《曹毗传》）十二日于潮亭荼毗建塔。十三日僧宗、法準各携经论返入匡山。（本传）沙门法海末（《房录》作“未”）集师文，成为部轴。（《房录》《内典录》）

真谛所出不悉译时年月之重要经典，有《三无性论》二卷，《显识论》一卷，《转识论》一卷，《无相思尘论》一卷，《大涅槃经论》一卷，（即《长寿偈论》，真谛高足法泰讲之。）《决定藏论》三卷，（《开元录》）《金刚般若论》一卷，（当即天亲释论）《四谛论》四卷，《佛性论》四卷，《宝行王正论》一卷，《正说道理论》一卷，《十八空论》一卷，《成就三乘论》一卷，《意业论》一卷，《解拳论》一卷，《佛阿毗昙经》一卷，《遗教论》一卷，（法经录入疑）《修禅定法》一卷，《僧涩多律》一卷，《部异执论》一卷，（即《十八部论》）《金七十论》三卷，（即《僧伽论》）翻《外国语》七卷，《婆薮槃豆传》一卷。其真谛所出之义疏，不悉年月者，有《如实论疏》三卷，《金光明疏》十三卷，《部异执论疏》十卷，《四谛论疏》三卷，《无上依经疏》四卷，《破我论疏》一卷，（此疑即《俱舍品义疏》别生）《佛性义》二卷，《禅定义》一卷。此外有《众经通序》二卷。（《房录》谓为真谛撰。但此或为出经序，弟子所撰，未必是出师手也。）大概三藏所译有经，（如《金光明经》），有律（如《明了》），有论（如《摄论》），有释经论（如《涅槃论》），有论释（如《摄论释》）。有时论偈单写别行。（如《俱舍论偈》，及《唯识论后记》所录之偈文。）若别于疏而言则曰经本，（如《金刚》）曰论本。（如《俱舍》）至若义疏，则或为外国原有，（如《唯识论义疏》）或为真谛所传之口义。（此亦可谓为真谛所撰，如《摄论义疏》，其后四品僧宗所记。）按真谛亦非仅翻译家，而实义学大师也。其出经时，行翻行讲。弟子记其师义，

号为义疏，（如《摄论俱舍疏》）或号为注记，（《唯识论注记》）或称为本记，（《东域传灯录》真谛《仁王疏》注云：“诸疏云本记”。《东域录》并载云，“《金刚经》本记”云云。）或称为文义。（如《金刚经后记》称此经疏为“文义”。）真谛所携贝叶梵本二百四十缚，陈时所译止是数缚，已得二百馀卷。通及梁代，将及三百卷。其《华严》、《涅槃》、《金光明》梵本在建康。馀多在广州制旨、王园二寺。（《房录》引《曹毗传》）真谛来华，遭时多难，迁徙流离，而译经已甚多，其教弟子甚为勤奋，（慧恺《摄论序》云禀学夙夜匪懈。《俱舍序》云，日夜相继。）大师之精神，因非寻常也。

真谛弟子及《摄论》之北传

真谛之学在梁陈二代并不显著。梁时世乱，其道晦塞。陈时其弟子僧宗、慧恺欲延其至建业，而陈京名僧嫉之。《续僧传》又谓梁武帝宗崇《大论》兼玩《成实》，陈武帝好异前朝，广流《大品》，尤敦《三论》，故《摄论》之宗，亦未能大。

真谛弟子慧恺（即智恺）最著功迹。恺俗姓曹氏，在建业住阿育王寺。（《明了论记》）亦自扬都与法泰先后南往，奉祈真谛，住显明寺。助真谛出《摄论》、《俱舍论》等。并自讲《俱舍论》，未讫，遘疾而卒，春秋五十一，即光大二年八月二十日也。恺死，谛大哀恸。明年而真谛入灭。有曹毗者，恺之叔子。恺携至南中，受学《摄论》。谘承诸部，皆著功勋。太建二年，毗请建兴寺僧正明勇法师，续讲《摄论》，成学名僧五十馀人。晚住江都，综习前业。间讲诸论，听者多知名之士。随僧法侃、僧荣，皆资其学。毗并为真谛作《别历》。（亦名《真谛传》）

真谛弟子法泰甚为知名，先在建业住定林寺。知名梁代。及真谛在广州，遂不惮艰险，至广州见真谛为之笔受文义，垂二十年。前后所出五十馀部，并述义记。（此所记年数部数均夸大）谛又曾与泰译

《明了论》释律二十二大义，并《疏》五卷。至陈太建三年，泰还建业。并赍新翻经论，创开义旨，惊异当时。其诸部中，有《摄大乘》、《俱舍》二论，词富理玄，惟泰虽屡演，道俗无受。独有彭城沙门靖嵩避地金陵，深得法泰之学。后还北土，大弘《摄论》。

又有循州智敫(亦作"皦")者，先广听名师。真谛出《摄论》，为欧阳頠请宅安居，不护专习。及真谛翻《俱舍》时，始得预席。恺讲此论，敫与道尼二十人，并掇拾文疏，于堂听受。后往建业，又为广、循二州僧正。末在本州常宣《摄论》，至十馀遍，达者二十五人。仁寿元年卒。撰谛之《翻译历》，始末指订，并卷部、时节、人世详备，广有成叙。

僧宗乃扬州僧人，善《摄论》。《疏》之后四品谓其所手定，并著《三藏行状》。真谛死后，与法準等各赍经论还返匡山。而道尼者亦住九江创宏《摄论》，海内知名。隋开皇十年，敕入长安，开悟弘多。慧休、道岳从之受学。道岳者奘师曾从之听《俱舍论》。而先与僧宗等在匡山者，又有慧旷。旷与宗、恺、準、韻诸师俱值真谛受《摄大乘》、《唯识》等论，《金鼓(此字疑衍)光明》等经。真谛涅槃，与同学僧宗栖匡庐，分时演说。又于湘、郢二州弘道，法化弥盛。

真谛之学先布闽越广州，智恺之功为首。及其死后，法泰传之建业，僧宗、道尼等弘之九江，曹毗传法于江都，智敫宣讲于循广。而靖嵩(嵩事已见上文)之北止彭城，道尼之入居长安，《摄论》固已北被矣。但北方《摄论》大师，靖嵩而外，实为地论学者之昙迁。

昙迁俗姓王氏，博陵饶阳人。年十三，父母嘉其远悟，令舅氏传授，即北齐中散大夫国子祭酒博士权会也。会备练六经，偏究《易》道。奇迁精采，乃先授以《周易》，更授以《礼》《传》《诗》《书》《老》《庄》等书。但经一览，义无重问。后从定州贾和寺昙静律师出家。时年二十有一。及受具从昙遵学。遵乃《地论》名匠慧光之

弟子也。迁常鄙当世僧人驰骛世利。曰“学为知法，法为修行，岂以荣利即名为道！”遂隐居林庐山黄花谷中浮国寺。研精《华严》、《十地》、《维摩》、《楞伽》、《地持》、《起信》等。建国平齐，佛法颓毁。将欲保道存戒，密游金陵，止道场寺。时与同侣谈唯识义。后至桂州刺史蒋君之宅，护《摄大乘论》，以为全如意珠。虽先讲唯识，薄究通宗。至于思构幽微，有所流滞。今大部斯洞，文旨宛然。后随受禅，去住彭城，新旧交集，远近欣赴，郁为大众，始弘《摄论》。又讲《楞伽》、《起信》、《如实》等论，相继不绝。《摄论》北土开创，自此为始盛，转法轮于徐州广陵间。开皇七年，诏与弟子十人同入京，与洛阳慧远、魏郡慧藏、清河僧休、济阳宝镇、汲郡洪遵同集长安。时被优礼，而《摄论》初辟，请业者千数。沙门慧远领袖法门，亦来听经。承周毁法之后，文帝大开前禁，恢复佛光，多由听迁之言也。隋炀帝大业三年迁神，年六十六。所撰有《摄论疏》十卷。又有《楞伽》、《起信》、《唯识》、《如实》等疏，《九识》、《四明》等章，《华严明难品悬解》，总二十馀卷。唐道宣谓自迁弘《摄论》，“传灯不绝，于今多矣”。则唐初法相宗之盛，或因昙迁致力最多。慧远为隋时僧中上首，亦致敬礼。远之弟子净辨、净业、辩相皆研《摄论》。北土之学《摄论》者，如道英、道哲、静琳、玄琬均为迁弟子。而唐玄奘之师慧休亦曾从迁学。总计陈末隋初，南之建业、九江，北之彭城、长安，均为《摄论》重地。而彭城靖嵩之弟子智凝传之蜀部。因是而瑜伽师学，遍中国矣。

《华严》之流行

北魏末叶，《地论》、《华严》之学甚盛，实开唐代华严宗派。《华严》大经，相传梵本有十万偈。中国译本有二。一晋译《华严》，有六十卷，谓仅二万六千偈。一唐译《华严》，有八十卷，亦只出四万

五千偈。六十《华严》分八会，八十《华严》分九会。比较之约如下列：

（六十《华严》）	（八十《华严》）
《寂灭道场会》（四卷，二品。）	《普提场中说》（十一卷，六品。）
《普光法堂会》（四卷，六品。）	《普光明殿说》（四卷，六品。）
《忉利天会》（三卷，六品。）	《忉利天宫说》（三卷，六品。）
《夜摩天宫会》（三卷，四品。）	《夜摩天宫说》（三卷，四品。）
《兜率天宫会》（十卷，三品。）	《兜率天宫说》（十二卷，三品。）
《他化自在天宫会》（十四卷，十一品。）	《他化自在天宫说》（六卷，一品。）
《普光法堂重会》（十四卷，十一品。）	《普光明殿说》（十三卷，十一品。）
《给孤独园会》（十六卷，一品。）	《普光明殿说》（七卷，一品。）
	《给孤独园说》（二十一卷，一品。）

六十《华严》未出世以前，即已有大本中别生经之译出。惟尚未见《华严经》之名。六十卷本既翻译，始有《华严经》之研究。

六十《华严》出世之前，后汉支娄迦谶译有《兜沙经》，即第二会中之《如来名号品》也。晋时竺法护曾译《渐备一切智德经》，罗什译《十住经》，即第六会中之《十地品》也。晋僧卫作《十住注》，（《祐录》有序）而竺法护、聂道真、祇多密，均译有《十地经》。亦属于《华

严》之部。或谓即《华严·十住品》。晋道融作《十地义疏》,而晋宋间之善《十地》者,有昙斌、法安、僧钟、弘充等。

六十《华严》系佛陀跋多罗在建业译出。于晋义熙十四年三月十一日起首,元熙二年六月十日讫(公元418至420年)。译时法业充笔受,著《华严旨归》二卷。沙门昙斌等数百人承教。(见《华严传》)《华严》研究,滥觞由此。其时慧严、慧观均参译事。二人均罗什弟子。慧观判教,以《华严》为顿教。及求那跋多罗来广州,北止建业。后随谯王义宣至荆州,在辛寺讲《华严经》。或在稍后,而北方禅家玄高之弟子玄畅至江南。初《华严》大部,文旨浩博,终古以来,未有宣释。畅乃竭思幽寻,提章比句,传讲此经,畅其始也。齐刘虬判教为渐顿二教,亦以《华严》为顿教。齐文宣王抄《华严》大部为十五卷,设华严斋,并作书记其法会之盛,曰《华严斋记》一卷。可见均重视此经。但自晋至齐,达于梁朝,《华严经》类之研究仍不普广。故齐周颙有《十住》渊弘,世学将殄之语。(见《抄成实论序》)

自晋至梁,南方固少有研《华严》者。同时北方此经习者则尤罕闻。惟《华严传》载沙门灵辩,顶戴此经入五台山,于熙平元年(公元516年)造《华严疏》。后经魏胡太后请入洛,至神龟三年功毕,成一百卷。(此事完全确否不可考,惟《古清凉传》所记与此稍异。)又灵辩谓住洛中融觉寺。此寺昙无最亦曾讲此经。(见《伽蓝记》)其弟子智炬通《华严经》,讲五十馀遍,有疏十卷。(见《华严传》)按北魏熙平元年,即南朝梁武帝天监十五年,自六十《华严》译成至此时,约将百年。其中北方《华严》研究几无记载。南方盖其发源地,故习者稍多。然比之《成实》、《涅槃》,实极衰微也。

梁代以还,南北研究《华严》大盛。南土《三论》学者,兼研此典。玄畅始讲,而畅即善《三论》者。摄山相承,多讲之。(已详第十八章)然北魏末叶,尊重《华严》,乃有过于南方。其故当因其与《地

论》之关系。又观于其时流行华严斋会及诵读，可知其在社会上之势力。隋侯白字君素，作《旌异记》，谓北魏太和初年代京阉官自慚形馀，不逮人族，奏乞入山修道，有敕许之。乃赍一部《华严》，昼夜读诵，礼悔不息，夏首归山，至六月末髭须尽生，复丈夫相。遥状奏闻。高祖敬信由来，忽见惊讶，更增常日。于是大代之国，《华严》一经，因斯转盛。（此见《续僧传》。至唐时《华严传》、《古清凉传》于此并多附益。谓阉官名刘谦之，入山乃五台，并作《华严论》六百卷。查《内典录》亦引《旌异记》此段，然未言及六百卷《华严论》，且未著录，可见其伪妄。）而魏沙门法建在蜀志诵《华严》一藏。（《续传》）周普圆及弟子普济、普安，北齐慧宝（《续传》谓其乐闻《华严》，遇一异僧诵《华严》。），均诵读《华严》。并著神功。灵裕弟子辩才、慧悟、昙义（五台）均讽诵此典。慧求顶戴此经三载。隋法念、（智炬弟子）法安、解脱、明曜（三人均到五台）均转读此经。（以上均见《华严传》）诸人诵读并显异果。而立华严斋会者始于齐文宣王。至隋有海玉构华严众。而普安（即圆禅师弟子）亦建大斋。唐益州宏法师志在《华严》，劝士俗以五十人或六十人为一福社。人各诵一卷。每十五日一家设斋，严道场高座，供主升座，馀徒复位，各诵其经，毕而方散。（见《华严传》）想其所礼者，为卢舍那佛，或十方佛。亦且称佛名号，修普贤行，生贤首国，是亦往生说之一种。（唐初道英临终时令诵《华严贤首偈》，见《续传》。）观《高僧传》，诵读多为《法华经》。至魏隋之际，乃有读《华严》者，亦始行华严忏法，可见《华严经》受一般民众之信奉也。夫南北朝宋至梁朝，天下少研《华严》者。然梁末后至唐初，南北无论学僧或俗士，多所崇信，宜将有华严宗之成立也。

《地论》师宗《十地经论》。《十地经论》者，盖《华严经》第六会中《十地品》之释论也。译者菩提流支与勒那摩提及佛陀扇多三人。中尤以勒那摩提与《华严经》最有关系。盖魏宣武帝曾敕其讲

《华严经》,披释开悟,精义每发。(《内典录》)而其门下慧光,《地论》元匠,亦于《华严》研究最有关系之人也。(光亦曾受学于伏陀扇多,《义天录》载伏陀三藏有《华严指归》。)《华严传》谓光听《华严》,妙尽隅奥。乃当元匠,恒亲讲授。又以为正教之本,莫过斯典,作疏四卷。(上述灵辩、昙无最,均约与光同时。是否亦受《地论》家影响不可考见,故未列入此处。)其弟子之知与《华严》有关者表列于下:

僧范　讲《华严》,并作疏记。

慧顺　讲《华严》,并撰疏。

道凭　讲此经。

昙衍　有疏七卷。

法上　弟子慧远善《华严》,从之学最久。

昙遵　有疏七卷,(见《华严传》)其弟子昙迁、智润善《华严》。

道云　隋洪遵依嵩山云公习《华严》。遵有疏七卷。此上诸僧均在北方。

安廪　在建业,讲《华严》。

凡此均光师最大弟子。(其馀弟子之有名者,记载虽阙,或无不善此经者。)由此时后,北方研究《华严》者极盛。相州灵裕,名僧也。曾作《疏》及《旨归》合九卷。系道凭弟子。(名僧慧休,曾负《华严》,往就裕学。)昙遵弟子昙迁,亦精研《华严》,作《明难品玄解》。(此品在第二会中)洪遵或为道云弟子,亦学斯典。灵斡当即昙衍弟子,志奉《华严》。同时洛阳净土寺有海玉法师,构华严众,志兴此典。请斡宣讲。隋时北方老宿,首推慧远,乃光之再传。曾作《华严疏》七卷。至隋南方摄山后裔嘉祥大师入关,平生亦曾讲《华严》数十遍,撰《华严经游意》一卷。此外北方之善此者,尚有并州慧觉、颖法师、(见《续传·智脱传》)净愿、道璨等,然其师承不明。总之,《地论》师居研究《华严》之首席,实亦可谓为《华严》师也。

《华严经》早传，与中国五台山有关。但中国《华严经》之重镇，在周隋之际则为终南山。盖周武灭法时，长安僧人多避难山中。(如智说、普济、通达，见《续传》。)如静蔼，知法难将临，携门人四十馀人入终南山，东西造二十七寺。(见《续传》)僧人来居者当不少。有普安者，姓廓氏，京兆泾阳人。少依普圆禅师，(见前。普圆有弟子普济，亦读《华严》。)晚投蔼法师。(当即静蔼)通明三藏，常业《华严》。读诵禅思，依之标拟。周氏灭法，隐于终南山楩梓谷西岐。于时京邑名僧三十馀人，安均安置密处。自出乞食，不避严诛。蔼原藏义谷社映世家窑内，安请其到山。又引彭渊(原文作"静渊"，当误。)同止山野。彭渊者，姓赵氏，武功人。常问学于灵裕，即慧光之再传也。曾讲《华严》、《地持》、《涅槃》、《十地》。(《华严传》列其名于讲解中)屏迹终南，置寺结徒。寺名至相寺，普安常结华严社，甚著神异。而彭渊则当以义学著。普安卒于大业五年，年八十。起塔至相寺之侧。彭渊于大业七年在至相寺逝世。而此前有沙门慧藏，为隋朝六大德之一，徵入长安，住空观寺。平生习《十地》、《华严》等，而独重《华严》。于大业元年卒，葬于至相寺之前。至若法顺、智正、智俨均华严宗之祖师，亦均在终南。至唐初有弘智者，于大业初住至相寺，卒于永徽六年。亦讲《华严》、《摄论》等。《华严传》谓永淳二年至相寺沙门通贤(亦作道贤。传中《普济传》之末有通师云云，或即此。)居士玄爽、房玄德等(原作"寺")并业此经。同至五台礼文殊，在并州童子寺得灵辩《华严记》，归遂流通。可见周末至唐，终南山为僧人聚居之所，而《华严》学者特多，且似以至相寺为中心焉。

唐沙门杜顺者，(即法顺)世推为华严宗初祖。所居义善寺，距终南不远。才精神业，号曰神僧。有樊玄智，十六舍家投顺，习诸胜行。顺令读诵《华严》为业。而终南山至相寺智正，似即《地论》师昙迁高足。精于义学，制《华严疏》十卷。此二僧者同卒于贞观中。

(顺在十四年,正在十三年。)《华严》宗二祖智俨,初从顺禅师出家,后学于智正。一方承北土之禅风,一方受《地论》之义学。而贤首宗门,由之奠定。关于贤首宗义与《地论》之关系,已入隋唐佛史范围,兹不能详。然概括言之,《地论》学实华严宗之古学。华严宗实《地论》师之后裔。而《地论》亦为古法相宗。(《华严》、《地论》之学,同为大乘有宗。)世传康藏国师(《华严》三祖)游长安时,参与玄奘译场,后因所见不同而去。(见《宋僧传》)此事若确,则实古学家人与新学大师之冲突也。

跋

中国佛教史未易言也。佛法，亦宗教，亦哲学。宗教情绪，深存人心，往往以莫须有之史实为象征，发挥神妙之作用。故如仅凭陈迹之搜讨，而无同情之默应，必不能得其真。哲学精微，悟入实相，古哲慧发天真，慎思明辨，往往言约旨远，取譬虽近，而见道深弘。故如徒于文字考证上寻求，而乏心性之体会，则所获者其糟粕而已。且说者谓，研究佛史必先之以西域语文之训练，中印史地之旁通。近来国内外学者，经历年之努力，专题之讨论，发明颇多。然难关滞义，尚所在多有。故今欲综合全史，而有所陈述，必如盲人摸象，不得其全也。彤幼承庭训，早览乙部。先父雨三公教人，虽谆谆于立身行己之大端，而启发愚蒙，则常述前言往行以相告诫。彤稍长，寄心于玄远之学，居恒爱读内典。顾亦颇喜疏寻往古思想之脉络，宗派之变迁。十馀年来，教学南北，尝以中国佛教史授学者。讲义积年，汇成卷帙。自知于佛法默应体会，有志未逮，语文史地，所知甚少。故陈述肤浅，详略失序，百无一当。惟今值国变，戎马生郊。乃以其一部勉付梓人。非谓考证之学可济时艰。然敝帚自珍，愿以多年研究所得作一结束。惟冀他日国势昌隆，海内乂安，学者由读此编，而于中国佛教史继续述作。俾古圣先贤伟大之人格思想，终得光辉于世，则拙作不为无小补矣。书中于所采用时贤之说，皆随文注明。至若相知友好，或代任钞集，或有所諟正，益我良多，统此申谢。

中华民国二十七年元旦，汤用彤识于南狱掷钵峰下。

重印后记

解放后开始学习马克思列宁主义，回头来看这一部旧作，感到非常惶悚。现在借重印的机会，作以下几点说明：

我过去反对以盲目信仰的态度来研究佛教史，因为这样必然会看不清楚佛教思想的真相。但是我在这一部书中把佛教史仅仅看作一种宗教思想的发展，而没有认识到佛教思想的发展和它当时的社会历史条件是分不开的。马克思早已指出：

> 我们不是把世间问题变为神学问题，我们要把神学问题变为世间问题。（《关于犹太人问题》）

在马克思主义原则下，只有把宗教、神学的问题安放在现实问题的基础上，才可能正确地理解它。对于这一原则，恩格斯也同样地作出了重要的指示：

> 任何宗教不是别的，只是那些支配人们日常生活的外界力量在人们头脑中幻想的反映，在这反映中，世间的力量采取了超世间的形态。（《反杜林论》）

马克思、恩格斯这些原则性的指示，适用于一切宗教，自然佛教史也非例外。

在这一部书中，我没有能够认识作为宗教的佛教唯心主义的本质，没有能够认识它是麻醉人民的鸦片。我只是孤立地就思想论思想、就信仰论信仰，这显然不能正确地认识佛教在中国文化思想领域中所起的反动作用。因此，对于佛教的估价也不可能是正确的。随着佛教的输入，曾引起国际文化的交流，应当肯定这是

有意义的事，但决不能认为唯心主义的宗教给中国文化带来了什么好处，倒是那些伴随着佛教一齐来的其他方面的(如医学、历算、艺术、音乐、文学等)那些非宗教的东西却丰富了我们的文化。这两者应当严格区别，而不能混为一谈。

在这部书中，过分强调了佛教史中个别历史人物所起的作用，而完全忽视了当时历史发展的全部过程对佛教的发展的决定性的制约。例如在叙述中不免夸大了道安、慧远、鸠摩罗什等人推动佛教发展的作用。在另一方面，我又认为由于僧众的道德败坏，不能体现佛教的宗旨，才引起了佛教的衰亡。这些看法，显然是不正确的。

佛教在中国的发展，和当时其他反佛教的思想斗争是分不开的，比如对道教的斗争，对儒家思想的斗争，对当时科学思想的斗争等。我们不能设想脱离了当时思想斗争的全部内容而能单独讲明佛教史。这部书显然在这一方面，没有完成它应该完成的任务。

希望读者留意本书中存在的这些带有根本性质的缺点。

如果说重印这部书，今天对于一些从事于思想史、文化史的研究工作者还有少许参考价值的话，那仅仅在于它供给了关于中国佛教史的一些比较可信的材料，它提出了中国佛教史发展变迁的一般线索，它也还揭露了中国佛教史上某些重要的现象。这决不是说这部书在材料的审订、发展的线索、现象的揭露这些方面就完全没有问题。应当肯定，在旧的观点、方法支配之下所进行的考订研究工作，它可能取得的成绩终归是有限的。

因此，这里要重复声明，这部书仅仅是参考而已。

一九五五，六，于北京大学。

重印再版小记

此书原系抗战前多年授课屡次修改之讲义。初版后一九三八年商务印书馆在长沙印行。解放后由中华书局重印。当时我正患重病，赖任继愈同志在个别文字上作了修改并删去原跋，另作重印后记。现在重印版需要再印，对此旧著实应大行改造，但仍有心无力。乃烦李长霖先生查对主要资料，并参用吴宓教授所提供的材料重加校勘，在文字错落之处予以改正。因之给书局也加了些改版的麻烦。对他们三位和书局，我统表深谢。

在校对中，发现应将所引主要书籍的版本给读者说明：（一）《高僧传》、《续高僧传》及《弘明集》系用金陵刻经处印行本（个别参考《大正藏》）。（二）僧祐《出三藏记集》（简称《祐录》）卷六至十一经序部分系用南京支那内学院《出三藏记集经序》（个别参考《大正藏》）。《祐录》其余部分则用《大正藏》。（三）慧达《肇论疏》、宗性《名僧传抄》等凡《大正藏》未收之书，均用商务影印《续藏经》。（四）其余所引佛教书籍多用《大正藏》。

汤用彤一九六二年十一月一日又记

再版后记

《汉魏两晋南北朝佛教史》初版于1938年。因为旧纸型已不能再用，现在决定重排，并将原来的直排方式改为横排，以与《汤用彤论著集》中其他几种书的排版方式一致。汤一介同志校改了旧版中的个别错字。旧版在标点符号、文字体例等方面还有一些疏漏讹误之处，编辑部均尽可能地进行了整理加工。旧版中人名、地名等均标有专名线，与其他几种书不一致，但为方便阅读起见，仍予保留。

中华书局编辑部

1981年9月

（全 二 册）

统一书号：2018·197

定　　价：2.40 元